

مبانی شریعت

احمد قابل

بسم الله الرحمن الرحیم

مبانی شریعت

استاد احمد قابل

پیش گفتار

احمد قابل را غالبا به نامه های انتقادی شجاعانه اش به مقام رهبری می شناسند. اما مهمتر از این نامه ها نوشته های وی در فقه استدلالی است. رساله ناتمام وی در «حکم رجم» (نقد مجازات سنگسار) و«استحباب پوشش موی بانوان» (نقد وجوب حجاب) از این قبیل است. همت قابل در چند سال اخیر مصروف نگارش رساله «مبانی شریعت» بوده است. او این رساله را مهمترین اثر خود می داند. قابل رویکرد خود را «شریعت عقلانی» نام نهاده است.

احمد قابل مجتهدی بدون لباس روحانیت است. او عبا و عمامه را چند سالی پس از انقلاب اسلامی به کناری نهاد، در عین اینکه طلبگی حوزه علمیه را هرگز رها نکرد. حکم اجتهاد را از مراد و مرشد خود مرحوم آیت الله العظمی منتظری دارد. قدر زر زرگر شناسد، قدر گوهر گوهری. بارها به اتهام دفاع و تبلیغ آراء استادش طعم زندان اوین و وکیل آباد مشهد را چشیده است.

از استبداد و ریاکاری و دین به دنیا فروختن بیزار است. از استادش فقیه عالیقدر علاوه بر فقاهت و دیانت صفا و پاکبازی و اخلاق آموخته است. مبلّغ اسلام رحمانی و شریعت عقلانی است. وقتی دید از حق قانونی آزادی بیان و قلم محروم است، چند صباحی به تاجیکستان رفت. دربازگشت استعلاجی گذرنامه اش را ضبط کردند. در اخرین دور زندانش چندبار بیهوش شد. زندان بانان می پنداشتند نقش بازی می کند. اما بیماری آنقدر پیش رفته بود که پس از جراحی دیگر سودای بازگرداندش به زندان را از سر بدر کردند.

استاد احمد قابل اینک در بستر بیماری است. بیماری پیش رفته امکان خواندن و نوشتن را از این اسلام شناس گرفته است. می دانستم چقدر در تالیف «مبانی شریعت» زحمت کشیده و تا چه حد آنرا دوست دارد. دیدم بهترین چیزی که می تواند لبخند را به لبان او بازگرداند و امید را در سراچه قلبش روشن نگاه دارد انتشار «مبانی شریعت» است. معلوم است که انتشار کاغذی چه بصورت کتاب چه بصورت مقاله در مجلات عصر استبداد دینی میسر نیست. گفت هنوز آماده نیست، اما بعید می دانم توفیق اتمامش را

پیدا کنم. با چشمانی تر گفتم خدا بزرگ است. فعلا همین متن را آماده انتشار می کنم . انشاء الله تفصیل و بسط آنرا هم خودت انجام خواهی داد. موافقت کرد و خندید. من هم خندیدم. خوشحال بودم که از پشت گوشی تلفن اشک مرا نمی بیند. گفت تو می دانی مهم این است که این حرفها منتشر شود، لازم نیست بنام من باشد. من می دانستم که عین حقیقت را می گوید و اسم و رسم برایش مطرح نیست. وکالت داد تا هر جا اصلاح و تکمیل و حذف لازم است اعمال کنم. گفتم تا آنجا که اصالت سخن نویسنده حفظ شود. به او قول دادم تا ماه رمضان متن کامل مبانی شریعت بتدریج منتشر خواهد شد.

احمد قابل از تبار مجتهدان جوانی است که آبروی اسلام و تشیع و حوزه های علمیه است. دعا می کنیم که خدا او را نگاه دارد که جامعه ما به دانش و تقوای او نیازمند است. بنای آن داشتم کار او را تشریح و تحلیل کنم. دیدم ترجیح در انتشار سریع کتاب اوست. بعد از انتشار اگر توفیق رفیق بود کتاب را معرفی و تحلیل خواهم کرد. . حرف آخر: استاد احمد قابل چشم براه دعای خیر تک تک شماست. در این رجب و شعبان و رمضان که کتاب «مبانی شریعت» بصورت هفتگی منتشر می شود او را شریک دعاهای خود گردانیم.

۶ خرداد ۱۳۹۱

محسن کدیور

مقدمه

به نام خداوند رحمان و رحیم

اندیشه‌ی منسجم و هماهنگ، تنها با «مبانی مشخص نظری» پدید می‌آید. مبانی نظری (و عملی) باید منطقی و عقلانی باشند تا از جاذبه‌ی لازم برای توجه تمامی مخاطبان برخوردار باشند. شریعت محمدی(ص) نیز در سه حوزه‌ی «کلام، اخلاق و احکام» مبتنی بر مبانی منطقی و عقلانی بوده و کاملا منطبق با «فطرت انسانی» از سوی صاحب شریعت(ص) به آدمیان ارائه شده است.

همراه شدن گسترش اندیشه‌ی اسلامی (شریعت محمدی) با کشور گشایی های پیروان آن و پیوند خوردن «اندیشه با قدرت و حکومت» و دور شدن تدریجی از زمان حضور پیامبر خدا(ص) و پدیدآمدن اختلافات طبیعی در برداشت های متفاوت اصحاب پیامبر و متفکران دوره‌های پسین، در کنار تلاش‌های نظری و عملی غیر صادقانه‌ی بسیاری از قدرت طلبان و دنیا خواهان، موجب «دشواری در شناخت حقیقت پیام الهی شریعت» شد. هرچه فاصله‌ی پیروان شریعت و عالمان آن از «صدر اسلام» بیشتر شد، اختلافات گسترده تر و حقایق نامکشوف تر شدند، تا جایی که امروزه، هیچ کس نمی تواند با «برهان قاطع» از تمامی باورها و اندیشه های دینی و مذهبی دفاع کند.

البته هر اندیشمند منصفی می‌داند که اکثر باورهای دینی و مذهبی وی، تنها مبتنی بر ترجیحات علمی و عقلانی پذیرفته شده‌ی او است. اصطلاحا این باورها، مبتنی بر «برداشت‌های ظنی» وی است (که از نظر علمی «معتبر» شمرده می‌شوند). بنا بر این، نمی‌توان با امکانات علمی بسیار محدود و شناخته‌شده‌ی موجود، ادعاهای نامحدود و «قداستی در حد کلام و حکم خداوندی» به برداشت‌های ظنی خود بخشید.

نظریاتی که در «متون ثانویه‌ی شریعت» (کتاب‌های عالمان شریعت) دیده می‌شود، هیچ تفاوتی با نظریات علمی سایر دانشمندان در دیگر «علوم انسانی» ندارد. یعنی صرفا برداشت هایی علمی از متون اصلی است و با توجه به اینکه:

الف) تنها «قرآن» از «متون اولیه‌ی شریعت» دست نخورده باقی مانده است، اما «روایات» (سنت) دستخوش تحریفات فراوان لفظی و مفهومی، جعل، جهل و تعارض

های بی شماری است که تنها با تلاش‌های علمی دشوار، می‌توان سره را از ناسره باز شناخت و البته هیچ سرمایه‌ای جز «ظن و ترجیح» در این راه به یاری عالمان شریعت نیامده است. مگر آنکه «دلایل عقلی» یا «یافته‌های علمی بشری» (که آن هم مبتنی بر استقراء ناقص و صرفا اطمینان آور است و احتمال خلاف را نفی نمی کند) به یاری عالمان شریعت آیند و «حکمی قاطع» یا «قرینه‌ای اطمینان بخش» را برای اظهار نظر، در اختیار قرار دهند.

ب) بسیاری از باورهای رایج کلامی و اخلاقی شریعت و مذاهب مختلف آن و اکثریت بیش از نود درصدی «احکام شریعت» ناشی از «متون روایی» است (که استفاده‌ی از آن کاملا مبتنی بر ظن و گمان است).

تقدس بخشیدن به نتایج تلاش های علمی عالمان شریعت، کاملا غیرمنطقی خواهد بود. بنا بر این، پذیرش یا عدم پذیرش آراء و نظریات عالمان شریعت، همچون پذیرش یا رد نظریات سایر دانشمندان علوم غیرشریعت است. طبیعی است که پذیرفتن بی‌دلیل نظریات دانشمندان، همان‌قدر مذموم و ناپسند است که رد بی‌دلیل آن‌ها ناپسند شمرده می‌شود.

در این متن، خلاصه‌ی دیدگاه خود، از عناوین مورد بحث در «مبانی شریعت محمدی(ص)» را به مخاطبان ارائه می‌کنم. طبیعی است که هر یک از این عناوین، محتاج استدلال است که در متن مفصل تر و نهایی کتاب به آن خواهم پرداخت(ان شاء الله)، ولی در این نسخه ی ابتدایی از کتاب، صرفا به برخی گزارش ها و نتایج، بسنده می‌کنم تا «امکان داوری مخاطبان» را در مورد «انسجام و هماهنگی اندیشه» یا عدم آن، فراهم کنم. اگر عمرم باقی و سلامتی حاصل و اختیار زندگی، در دست خودم باشد، بحث‌های استدلالی و کامل تر آن را نیز خواهم نوشت. گرچه برخی از آن‌ها را در ضمن مباحث مختلف سالیان گذشته، آورده‌ام و یا در وبلاگ «شریعت عقلانی» منتشر کرده‌ام.

احمد قابل

بخش اوّل:

جایگاه انسان در هستی

قسمت اول:

انسان موجودی است شریف، با کرامت، با اراده و اختیار، دارای عقل و شعور نسبت به کلیات و جزئیات، عالم به بسیاری از مسائل عالم طبیعت، توانا نسبت به رشد و کمال علمی و معنوی. نواقص و ناتوانی‌های آدمی نیز جزئی از حقایق وجود او را تشکیل می‌دهند. انسان از این منظر، موجودی است ضعیف، جهول، ظلوم، عجول و محدود (از نظر علم، شناخت، توان جسمی و ذهنی) که در بسیاری از جنبه‌های زندگی مادی، بطور نسبی از بسیاری موجودات دیگر ناتوان‌تر است و سایر موجودات، برتری‌هایی نسبی از آدمی دارند.

ادعای رایج این است که؛ «آدمی، از آن جهت که موجود دارای عقل و اختیار است، بر سایر موجودات، برتری دارد» و «اشرف مخلوقات» است. یعنی ملاک برتری آدمی «عقل و اختیار» است که تنها او واجد آن است و سایر موجودات، به اندازه‌ی او واجد اختیار و اراده و عقل نیستند.

دستگاه ذهنی بشر، به گونه ای سرشته شده که تمامی مسائل مربوط به منافع و مضار زندگی خود را با کمک علم و تجربه (از جمله علم الهی) و آگاهی های ذاتی، درک کند. اما تاکنون، درک جامع و صحیحی از چند و چون زندگی سایر موجودات و اهداف حقیقی و راهکارهای لازم و کافی رسیدن به آن اهداف را نداشته است.

به عبارت دیگر؛ اولا تردیدی در تفاوت اهداف و اولویت های زندگی مادی انسان با سایر موجودات وجود ندارد. ثانیا شاکله‌ی وجود آدمی و آگاهی‌های او، برای درک مصالح و مفاسد زندگی غیر انسان ها ساخته نشده است و به همین خاطر از درک چند

و چون رفتارهای سایر موجودات، تاکنون عاجز بوده است و جز اندکی نمی داند. ثالثا معقول و منطقی نیست که با معیارهای خاص حاکم بر زندگی بشر، زندگی سایر موجودات را تبیین و تفسیر کنیم.

نتیجه ی طبیعی این گزاره ها ، انسان را فاقد صلاحیت لازم برای ارزیابی زندگی مادی سایر موجودات معرفی می کند، چرا که هرچه بگوید، ناشی از «ارزیابی انسانی» و «ملاک و معیارهای حاکم بر زندگی بشر» خواهد بود و فرض ما این است که در مورد «غیر انسان» می خواهیم داوری کنیم و سخن بگوییم.

برخلاف نظریه‌ی رایج در جوامع اسلامی، قرآن کریم نیز، همه‌ی موجودات را دارای شعور نسبت به کلیات، معرفی کرده است.

برای داوری بین ادعاهای رایج و ادعای «عقل و اختیار داشتن سایر موجودات» اگر بنا باشد سخن کسی پذیرفته شود، تنها سخن خداوند سبحان است، چرا که خالق تمامی موجودات است و به چند و چون وجودی همه‌ی آن‌ها آگاه است.

داوری انسان در تعیین جایگاه خود در هستی، در نسبت با سایر موجودات، همچون داوری یکی از دو طرف مسابقه (در مسابقه‌ای دوجانبه) است. طبیعت چنین وضعی، امکان داوری جانبدارانه نسبت به موضع خود است. یعنی تمامی اظهار نظرهای شخصی آدمیان در این مورد، در مظان اتهام «ناآگاهی از توانایی‌های سایر موجودات، و جانبداری از خود» قرار می‌گیرند.

انسان در مجموعه‌ی هستی

۱- هر موجودی را با خصوصیات و امتیازاتش از سایر موجودات می‌توان شناخت. آدرس و نشانی انسان را در این محیط پر ازدحام موجودات، چگونه می‌توان به دست آورد؟ چه خصوصیات و امتیازاتی دارد؟ و...

۲- تردیدی نیست که نظریات رایج، مبتنی بر «انسان محوری» در مجموعه‌ی هستی است. اندیشه‌های رایج (بشری و الهی) در این مطلب اتفاق نظر داشته و دارند که؛ «انسان محور هستی است».اکثر الهیون ادعای اشرفیت را با جانشینی انسان برای خدا در هم آمیخته اند و با چنین خصوصیات و امتیازاتی است که «انسان» از سایر موجودات در نزد آنان متمایز می‌گردد و جایگاه و نشانی او در طبیعت، پیدا می‌شود.

در این تلقی‌های مشترک یا مشابه، اکثر دانشمندان دینی و غیردینی نیز با دیگران همراه و همرأی‌اند. بنا بر این، رواج گسترده‌ی این تلقی از آدمی، در گذشته و حال زندگی بشر، غیر قابل تردید است.

۳- داوری کردن آدمیان، در مورد نسبت خود با سایر موجودات هستی، و در صدر نشاندن آدمی، امری دور از انتظار نبوده و نیست. برخی از موجودات، دارای حس «برتری جویی»اند و به مقتضای طبیعت خویش، چنین تصوری از خود داشته و دارند.

نمی‌توان داوری در این امر را (که یکسوی آن آدمی است و از نتیجه‌ی داوری می‌تواند منتفع گردد) به ذی‌نفع سپرد و انتظار نتیجه‌ای عادلانه و منصفانه را داشت.

الهیون، می‌توانند داوری را به «خالق هستی» که «داوری با عدالت مطلق و کمال آگاهی از حقیقت وجود همه‌ی موجودات» است، واگذار کنند و مبتنی بر «کلام او» (قرآن یا سایر کتاب‌های مقدس) اظهار نظر کنند.

معتقدان به اندیشه‌های بشری (غیر الهی) البته راهی برای قضاوت منصفانه، جز اعتماد به انصاف برخی آگاهان منصف‌تر بشری ندارند. یعنی به هر حال، هرگونه قضاوت به نفع بشر، با اتهام «برتری جویی» مواجه خواهد بود.

٤- اکثر قریب به اتفاق مسلمانان (که از این پس طبق نام گذاری های رایج ، به پیروان شریعت محمدی اطلاق می شود)چنین می‌پندارند که؛ «قرآن به جانشینی انسان برای خدا و اشرف مخلوقات بودن وی، تصریح کرده است». این تصور، ناشی از رواج این دیدگاه تفسیری، در ۷ تا ۸ قرن اخیر است.

در ٤ یا ٥ قرن اول، بخاطر رواج بحث‌های کلامی و تفسیری مختلف، و آزادی و امکان بیشتر طرح مباحث و عدم تعصب پیروان مذاهب و گروه‌های مختلف، امکان رسمی شدن یک نظریه و از میدان بدر کردن سایر نظریات، چندان وجود نداشت. بعد از آنکه با دخالت حکومت‌ها و تعصب پیروان مذاهب، آزادی اندیشه و تفکر از میان رفت، اهل خرد و اندیشه نیز به «تقیه» رو آوردند و بسا که برخلاف یافته‌های علمی خویش، اظهار نظر کرده و کتاب‌ها و رساله‌ها نوشتند و منتشر کردند.

٥-عمده ترین دلایل قرآنی نظریه‌ی رایج در مورد «جایگاه انسان در هستی»پنج گروه از آیات است که به آنها اشاره می شود.

اول) آیات خلافت الهی انسان

آیات ۳۰ تا ۳٤ سوره‌ی بقرهٔ «و إذ قال ربک للملائکهٔ إنی جاعل فی الأرض خلیفهٔ قالوا أتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک قال إنی أعلم ما لا تعلمون (۳۰) و علّم آدم الأسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکهٔ فقال أنبئونی بأسماء هؤلاء إن کنتم صادقین (۳۱) قالوا سبحانک لا علم لنا إلّا ما علّمتنا إنک أنت العلیم الحکیم (۳۲) قال یا آدم أنبئهم بأسمائهم فلمّا أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لکم إنی أعلم غیب السماوات و الأرض و أعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون (۳۳) و إذ قلنا للملائکهٔ اسجدوا لآدم فسجدوا إلّا إبلیس أبی و استکبر و کان من الکافرین (۳٤) ».

«(به خاطر بیاور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من در روی زمین، جانشینی [= نماینده‌ای] قرار خواهم داد.» فرشتگان گفتند: «پروردگارا!» آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟! (زیرا موجودات زمینی دیگر، که قبل از این آدم وجود داشتند نیز، به فساد و خونریزی آلوده شدند. اگر هدف از آفرینش این انسان، عبادت است،) ما تسبیح و حمد تو را بجا می‌آوریم، و تو را تقدیس می‌کنیم.» پروردگار فرمود: «من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید.» (۳۰) سپس علم اسماء [= علم اسرار آفرینش و نامگذاری موجودات] را همگی به آدم آموخت. بعد آنها را به فرشتگان عرضه داشت و فرمود: «اگر راست می‌گویید، اسامی اینها را به من خبر دهید!» (۳۱) فرشتگان عرض کردند: «منزهی تو! ما چیزی جز آنچه به ما تعلیم داده‌ای، نمی‌دانیم؛ تو دانا و حکیمی.» (۳۲) فرمود: «ای آدم! آنان را از اسامی (و اسرار) این موجودات آگاه کن.» هنگامی که آنان را آگاه کرد، خداوند فرمود: «آیا به شما نگفتم که من، غیب آسمانها و زمین را میدانم؟! و نیز میدانم آنچه را شما آشکار میکنید، و آنچه را پنهان میداشتید!» (۳۳) و (یاد کن) هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده و خضوع کنید!» همگی سجده کردند؛ جز ابلیس که سر باز زد، و تکبر ورزید، (و به خاطر نافرمانی و تکبرش) از کافران شد. (۳٤)»

طرفداران نظریه‌ی رایج می‌گویند: در این آیات، به **سه موضوع مهم** استناد شده است:

یکم؛ انسان خلیفه‌ی خدا در زمین است (انی جاغل فی الأرض خلیفهٔ).

دوم؛ انسان، تنها موجودی است که «علم اسماء» را از خداوند فراگرفت و از عهده‌ی آن بر آمد، در حالی که «ملائکه» اظهار ناتوانی و نادانی کردند (و علّم آدم الأسماء کلّها **...** سبحانک لاعلم لنا).

سوم؛ خداوند به ملائکه دستور «سجده بر آدم» را داد. روشن است که «مسجود ملائکه» باید از ملائکه «افضل» باشد و با توجه به حضور برترین فرد «جنّ» در میان آنانی که مأمور به سجده بر آدم شدند (ابلیس) فضیلت انسان بر جنّ نیز ثابت می‌شود (اذ قلنا للملائکهٔ اسجدوا لآدم فسجدوا الاّ ابلیس).

نکته اول. بحث خلافت انسان

یکی از سست ترین ادعاهاادعای جانشینی انسان یاهر موجود دیگری برای خداست.چرا که مبتنی بر پیش فرضی های باطلی است از قبیل:

یک. خداوند جایگاه و مکانی برای استقرار داراست.

دو. جایگاه خداوند آسمان است و گرنه سخن از جانشینی خدا در آسمان هم به میان می آمد.

سه. خداوند برای کارهای خود در زمین احتیاج به جانشین دارد و بدون وجود جانشین فادر به انجام کاری نیست.

در این زمینه نکات زیر یادکردنی است:

۱- آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی بقره می‌گوید: «و إذ قال ربک للملائکهٔ **إنی جاعل فی الأرض خلیفهٔ** قالوا أتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک قال إنی أعلم ما لا تعلمون= و هنگامی که پروردگارت به ملائکه گفت: من در زمین، جانشینی را قرار می‌دهم، آن‌ها گفتند: آیا کسی را قرار می دهی که فساد در زمین می‌کند و خون‌ها را می‌ریزد، و ما تو را ستوده و پاک و منزه دانسته و برتری را از آن تو می‌دانیم. خداوند گفت: من می‌دانم آنچه را شما نمی‌دانید».

۲- نظریه‌ی رایج، معتقد است که مقصود قرآن کریم از عبارت؛ «انی جاعل فی الأرض خلیفهٔ» چیزی جز «جانشینی خدا» نیست. به همین جهت طرفداران دیدگاه رایج از عناوینی چون «خلیفهٔ الله فی الأرض» در موارد گوناگون، بهره می‌گیرند.

۳- برداشت جانشینی خدا از این آیه، در آغاز به «عبد الله بن مسعود و مجاهد» از مفسران قرن اول هجری، بر می‌گردد که موضوع جانشینی حضرت آدم برای خدا را در مواردی چون؛ «اجرای احکام الهی، اقامه ی شریعت و ...» ثابت می‌دانستند.
در «تفسیر قرطبی ۱/۲٦۳» و «زاد المسیر ۱/٤٦» تالیف ابن جوزی، و «تفسیرالثعالبی ۱/۲۰۵» و فخر رازی در «التفسیر الکبیر ۲/۱٦۵» و برخی دیگر از تفاسیر علماء اهل سنت و تفسیر «التبیان ۱/۱۳۱» تألیف شیخ طوسی، این برداشت برخی مفسران را گزارش داده اند.
شاید دلیل این برداشت، توجه به مشابهت لفظی و مضمونی این آیه با آیه‌ی ۲٦ سوره‌ی «ص» باشد که می‌گوید؛ «یا داود، **انّا جعلناک خلیفهْ فی الأرض**، فاحکم بین الناس بالحق ...=ای داود، ما تورا جانشینی در زمین قرار دادیم، پس بین انسان‌ها، داوری کن بر اساس حق ...». بنابراین برداشت، داود نیز مثل آدم ابوالبشر، در انتشار حقایق به صورت نظری و عملی، از سوی خدا به جانشینی وی برگزیده شده است. مرحوم فخر رازی نیز به این نکته اشاره کرده است.
بسیاری از عالمان شیعه و برخی از عالمان سنی، در قرن‌های اخیر، این برداشت را ترجیح داده‌اند. مرحوم طبرسی در «مجمع البیان ۱/۱٤۷» و فیض کاشانی در «تفیسر صافی ۱/۱۰۷ و ۱۰۸» و مرحوم شبّر در «تفسیر شبّر /٤۵» و علامه‌ی طباطبائی در تفسیر «المیزان ۱/۱۱۵» و برخی دیگر، این برداشت را ترجیح داده‌اند. بنابراین، رواج این رویکرد در بین عالمان شیعی، ثابت است.
٤- در برابر این نظریه، دیدگاهی است که به «جایگزینی انسان برای موجوداتی که پیش از او، در زمین ساکن بوده‌اند» باور دارد.
از میان مفسران قرن نخست، ابن عباس و حسن بصری، صراحتا به این مطلب پرداخته و آن را ترجیح داده‌اند.
بسیاری از مفسران و علمای اهل‌سنت، به این برداشت روی آورده‌اند و یا آن را به عنوان یکی از گزینه‌های منطقی، مطرح کرده‌اند. پیش از این از مفسرانی چون؛ قرطبی، فخر رازی، ابن جوزی و ثعالبی، یاد کردیم. «زمخشری (الکشاف ۱/ ۲۷۱) شوکانی (فتح القدیر ۱/٦۰) ابن کثیر (التفسیر ۱/۷۲ =جایگزینی اقوام انسانی به جای یکدیگر، در طول قرون و اعصار را مقصود این آیه دانسته است) و ...» نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند.

شیخ طوسی و سید مصطفی خمینی و برخی دیگر از عالمان شیعی نیز به این برداشت، گرایش داشته و یا قاطعانه آن را برگزیده‌اند.

۵- در مسائل اختلافی شریعت، نمی‌توان از یک نظریه به عنوان «نظریه‌ی قطعی شریعت» یاد کرد و به سایر احتمالات و نظریات، بی‌اعتنائی ورزید. رسیدن به نظریه‌ی علمی و ترجیح قطعی یکی از احتمالات، در گرو منتفی ساختن سایر احتمالات است. به همین خاطر می‌گویند: «اذا جاء الإحتمال، بطل الإستدلال=هرگاه احتمال خلافی پدید آید، استدلال باطل می‌گردد».

٦- وجود احتمال «خلافت بشر به جای غیر خدا» (خواه ملائک ساکن زمین بوده باشند یا جنّیان ساکن زمین و یا جایگزینی موجوداتی مشابه انسان موجود و یا اشاره به جانشینی گروه‌هایی از انسان به جای دیگری، پس از خلقت انسان) هنوز از سوی مدافعان نظریه‌ی رایج در بین شیعیان و برخی عالمان اهل سنت، کاملا منتفی نگردیده است و استدلال تامّی برای انتفای آن ارائه نشده است.

۷- می‌توان به برخی مطالب، برای ترجیح نظریه‌ی غیررایج (جانشین غیر خدا بودن) استناد کرد. این مطالب عبارتند از؛

الف) تردیدی نیست که قرآن به «لسان عربیّ مبین=ز بان عربی آشکار و بدون ابهام» نازل شده است و اگر مقصود خدای سبحان «خلیفة الله» بودن انسان بود، با عباراتی چون؛ «انی جاعل فی الأرض خلیفتی» و یا «انا جعلناک خلیفة الله فی الأرض» آن را بیان می‌کرد. تکرار «خلیفة» که لفظی «نکرة» است و تنوین مخصوص اسماء «نکرة» را باخود دارد (که فارسی آن نیز با «ی» نکره می آید)، نشانگر آن است که در این واقعه، عمدا «موجودی که انسان جانشین وی شده» را معرفی نکرده است.

البته برای کشف موجودی که انسان به جای او در زمین مستقر شده است، باید به سراغ قرائن موجود در تاریخ طبیعت و یا در این آیه و یا مفاد سایر آیات رفت، تا حقیقت آن آشکار شود.

باید پرسید که «چرا در هیچیک از آیات قرآن، مطلبی صریح (که هیچ احتمال دیگری را برنتابد) در مورد جانشینی انسان برای خدا و «خلیفة الله» بودن او، وجود ندارد؟ چرا به این موضوع تصریح نشده است و بشر را با احتمالات دیگر باقی گذاشته است؟!

ب) این آیه، تنها آیه‌ای نیست که موضوع «استخلاف بشر» را مطرح کرده است. آیه‌ی «١٦٥ سوره‌ی انعام» می‌گوید: «وَ **هُوَ الَّذی جَعَلَکُمْ خَلائِفَ الْأَرْضِ** وَ رَفَعَ بَعْضَکُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیَبْلُوَکُمْ فی ما آتاکُمْ إِنَّ رَبَّکَ سَریعُ الْعِقابِ وَ إِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحیمٌ= او کسی است که شما را جانشینان زمین قرار داد و برخی از شما را بر دیگری، برتری داد تا بیازماید شما را در آنچه برای شما مهیا کرد، همانا او بخشنده و صاحب رحمت است».

همین مضمون را در آیاتی دیگر (فاطر/٣٩) می‌بینیم که؛ «**هُوَ الَّذی جَعَلَکُمْ خَلائِفَ فِی الْأَرْضِ** فَمَنْ کَفَرَ فَعَلَیْهِ کُفْرُهُ ...= او کسی است که شما را جانشینانی در زمین قرار داد، پس هرکس حقیقت را انکار کند، به ضرر خودش اقدام کرده است ...» و (یونس/١٤)؛ «ثُمَّ **جَعَلْناکُمْ خَلائِفَ فِی الْأَرْضِ** مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ کَیْفَ تَعْمَلُونَ=سپس شما را جانشینانی در زمین قرار دادیم، پس از آنان، تا ببینیم چگونه رفتار می‌کنید».

قید «من بعدهم» در آیه‌ی اخیر، کاملا آشکار می‌سازد که معنی واژگانی «خلیفه»، مورد نظر قرآن بوده است. یعنی؛ «جانشین و خلیفه، کسی است که پس از دیگری و به جای او می‌آید».

در بسیاری از آیات دیگر قرآن نیز که به موضوع «استخلاف بشر» پرداخته است، به عبارات مشابهی چون؛ «**فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ**/ ٥٩ /مریم» و «وَ اذْکُرُوا إِذْ جَعَلَکُمْ **خُلَفاءَ مِنْ بَعْدِ عادٍ** / ٧٤ / اعراف» و «وَ اذْکُرُوا إِذْ **جَعَلَکُمْ خُلَفاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ** /الأعراف /٦٩» و «**فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ** وَرِثُوا الْکِتابَ / الأعراف / ١٦٩» و ... بر می‌خوریم.

آیا بشر پس از خدا، جانشین او در زمین شده است و می خواهد بر جایگاه او تکیه زده و کارهای خدا را پی گیری کند و به جای او تصمیم گیرد؟! آیا تصور «من بعد الله=پس از خدا» برای مومن به خداوند قادر متعال، ممکن است؟! آیا تصورات غیر مستدل انسان های متوسط مبنی بر داشتن جایگاه الهی برای حکومت و تصمیم گیری به جای خداوند علیم حکیم و قادر علی الاطلاق، بدون حد و مرز و ستاندن جان آدمیان و سلب حقو ق آنان به نام خدا! نشده و نمی شود! آیا معنای معقولی برای «جانشینی حقیقی انسان برای خداوند» می‌توان یافت؟!! مگر (نعوذ بالله) خداوند از کار زمین و زمینیان وامانده و

یا غافل شده و یا از آن پس، می‌خواهد دخالتی در امر آن‌ها نکند، تا محتاج گزینش جانشین برای خود شده باشد؟!

می‌توان فهمید که «انسان جانشین موجوداتی بشود که پیش از وی، ساکن زمین بوده‌اند و حیات آن‌ها در زمین از بین رفته و یا شدیدا محدود شده‌اند» (آنگونه که در برخی تفاسیر در مورد ملائکه‌ی ساکن زمین و یا جنّیان ساکن زمین و یا انسان نماهای اولیه آمده است) اما آیا توجیه صحیح و منطقی برای اثبات «جانشینی خدا در زمین» وجود دارد؟!! آیاجز از طریق پذیرش ادعای نابجای برخی یهودیان (ید الله مغلولۀ=دست خدا در امر زمین بسته شده است)که قرآن آن را بسیار زشت شمرده، باقی می‌ماند؟!! آیا می‌توان مدعی تفسیر صحیح قرآن شد و ادعای نابخردانه ی برخی یهودیان (که قرآن از آنان یاد کرده است) را در این موضوع پذیرفت؟!!

ت) اگر مسأله‌ی جانشینی خدا مطرح بود، چرا ملائکۀ الله به جای امکان اتفاقات گوارا و خداپسندانه، به اتفاقات و رویکردهای منفی زندگی زمینیان توجه پیدا کردند (که کاملا با وقایع پس از خلقت آدمی و استقرارش در زمین منطبق است)؟ مگر ملائکۀ، خدا را عامل بروز فساد در زمین و خونریزی (قبل از حضور انسان) می‌دانستند که نسبت به جانشین او، چنین نسبت‌هایی را روا می‌داشتند؟! و اصولا پیش از حضور و خلقت آدمیان «خون چه کسانی در زمین ریخته شده بود؟!».

آیا آنان در مورد رفتار آدمیان، بدون آشنایی و اطلاع از اوضاع زمین و زمینیان، پیشگویی کردند و چرا خدای سبحان به آن‌ها نسبت به این برداشت‌های واقع‌گرایانه، اعتراضی نکرد؟!

تنها چیزی که مورد اعتراض خداوند قرار گرفت، عدم توجه ملائکه به مسائلی بود که از آن‌ها بی خبر بودند. (شاید این تفاوت، ناشی از تفاوت «انسان جایگزین» با موجوداتی بود که قرار بود انسان به جانشینی آنان انتخاب گردد).

مگر جانشینی خدا در زمین، به معنی افساد فی الأرض و خون همنوعان را بر زمین ریختن است و جانشین خدا، مفسد فی الأرض و خونریز است؟!

۸- برخی از مفسران مدافع نظریه‌ی رایج، مدعی شده‌اند که خداوند، پیش از خلقت انسان، به ملائکه خبر داد که؛ «می‌خواهم انسان را بیافرینم. برخی از افراد آن در زمین فساد می‌کنند و خون بیگناهان را می‌ریزند و ...». پس از آنکه سخن از «جانشینی خدا

برای انسان» به میان آمد، ملائکه پرسیدند: «آیا می‌خواهی مفسدان و خونریزان را به جانشینی برگزینی؟!!» و خداوند فرمود: «من چیزهایی که شما نمی‌دانید را می‌دانم. از میان آنان، افرادی پیدا می‌شوند که جزو انبیاء و صدیقین و شهداء و صالحین‌اند و ...».
این ادعاها، مستند معتبری ندارد و صرفا توجیهاتی برای فرار از برخی پرسش‌های بنیان‌شکن، نسبت به نظریه‌ی رایج است.
۹- برخی از مفسران معتقدند که؛ «صرفا حضرت آدم و انبیاء و اولیاء الهی، جانشین خدا در زمین‌اند و این موضوع، در باره‌ی سایر آدمیان مطرح نیست».
صحت این نظریه نیز شدیدا مورد سئوال است. باید پرسید؛
الف) اگر مقصود در «انی جاعل فی الأرض خلیفة»، صرفا حضرت آدم (یا سایر اولیاء الهی) بوده، چرا ملائکة الله معترضانه می‌گویند: «أتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء»؟! آیا حضرت آدم و یا سایر انبیاء و اولیاء، مفسد فی الأرض و خونریز اند؟!!
ب) در صورت انحصار «خلیفة اللهی» به انبیاء و اولیاء الهی، نمی‌توان با استدلال به این آیه، اشرف مخلوقات بودن «**نوع انسان**» را نتیجه گرفت.
۱۰- پیش از این گفتیم که؛ اصولا جانشینی انسان برای خدا در زمین، وجه معقولی ندارد، مگر آنکه همچون برخی یهودیان، معتقد باشیم که؛ «خداوند، کار زمین را به انسان وانهاده است و خود در آن دخالتی نمی‌کند» (و قالت الیهود ید الله مغلولة، غلت ایدیهم و لعنوا بما قالوا، بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء .../ ٦٤ مائدة).
به نظر می‌آید که؛ «تفکر جانشینی انسان برای خدا، ریشه در باور یهودیان دارد» که خداوند رحمان در قرآن، شدیدا از آن ابراز تنفر کرده و این باور «متکبرانه» را موجب و مستحق «لعن=محرومیت از رحمت الهی» دانسته است.
خطر دیگری که ازجانب این رویکرد متوجه آدمیان شده و می شود، ادعاهای واهی افراد متوسط در مورد الهی بودن قدرت و حکومت های خود است که موجب خدعه وفریب متدینان و متشرعان شده و همپیمانی هایی بین برخی عالمان دنیاطلب شرایع و اصحاب قدرت را درپی ذاشته و خسارت های فراوانی برای شرایع و متشرغان درپی داشته است
به گمان من هیچ ادعایی بی مبناتر از ادعتی آنانی نیست که در این زمانه ادعای حکومت الهی می کنند تا از پاسخگویی به اعمال و تصمیمات بشری خود استنکاف کنند. به بیان دیگر ادعای خکومت دینی از سوی افرادمتوسط ادعایی باطل است.

۱۱- آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که واژه ی «خلف= جانشن شدن» و مشتقات آن را استعمال کرده است. عموم آن آیات، مربوط به جایگزینی گروه های بشری و یا غیر بشری، به جای دیگری است.
مثلا نسبت به جایگزینی گروهی از آدمیان به جای گروهی دیگر از آنان، می‌خوانیم؛ «وَعَدَ اللّهُ الّذینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنّهُمْ فِی الْأَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (النور /۵۵). خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد، همان گونه که به پیشینیان آنها خلافت روی زمین را بخشید.
در جای دیگر و در ارتباط با امکان جایگزینی ملائکه با گروهی از آدمیان در زمین آمده است؛ «وَ لَوْ نَشاءُ لَجَعَلْنا مِنْکُمْ مَلائِکَةً فِی الْأَرْضِ یَخْلُفُونَ» (الزخرف /٦٠). و هرگاه بخواهیم به جای شما در زمین فرشتگانی قرار می‌دهیم که جانشین (شما) گردند
۱۲- نتیجه‌ی این بر رسی، نه تنها امکان ترجیح نظریه‌ی رایج در خصوص «خلیفةالله بودن انسان» را منتفی می‌سازد، بلکه ترجیح علمی نظریه‌ی مخالف را آشکار می‌گرداند.

نکته دوم: امتیاز شناخت و آگاهی

۱-در آیات ۳۱ تا ۳۳ سوره‌ی بقره آمده است؛ «و علم آدم الأسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکة فقال أنبئونی بأسماء هؤلاء إن کنتم صادقین//قالوا سبحانک لا علم لنا إلا ما علمتنا إنک أنت العلیم الحکیم// قال یا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لکم إنی أعلم غیب السماوات و الأرض و أعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون» «و خداوند، اسم‌ها را به آدم آموزش داد و سپس آن را به فرشتگان نمود، پس خداوند به فرشتگان گفت: مرا از آن اسم‌ها خبر دهید، اگر در تصور خود صداقت دارید. ملائک گفتند: پاک و منزهی تو، ما را جز آنچه تو ما را به آن آگاه ساختی، دانشی نیست، همانا تو دانا و حکیمی. خداوند گفت: ای آدم، خبر ده آنها را به اسم‌های آنان، پس چون خبر داد به اسمها شان، خداوند به فرشتگان گفت: آیا نگفتم که من می‌دانم پنهانی‌های آسمان و زمین را و می‌دانم آنچه را آشکار می‌سازید و آنچه را پنهان می‌کردید».
۲- نظریه‌ی رایج ادعا می‌کند که؛ این آیات، بر مزیّت انسان در داشتن «شناخت و اگاهی» دلالت می‌کند و نشان می‌دهد که غیر از انسان، از این فضیلت محروم است.

شیخ طوسی (ره) در تفسیر «التبیان ۱/۱٤۰» به این نکته پرداخته است (و فی هذه الآیۀ دلیل علی شرف العلم من حیث أن الله تعالی لما أراد تشریف آدم اختصه بعلم أبانه به من غیره، و جعل له الفضیلۀ فیه).

۳- چند و چون و چیستی «اسماء» نیز مورد اختلاف مفسران بوده و هست. گروهی آن را «نام همه‌ی پدیده‌های هستی» و برخی آن را «اسم و مسمّای همه‌ی پدیده‌ها» شمرده‌اند و برخی «نام ملائکه» و گروهی «نام فرزندان آدم» و بعضی «نام انبیاء و اولیاء» را مصداق این آیه دانسته‌اند.

سید مرتضی و شیخ طوسی، برخی نظریات را ارائه کرده و نظریه‌ی «اسم و مسمای همه‌ی پدیده‌ها» را پذیرفته و آن را مورد قبول اکثر مفسران دانسته‌اند (سید مرتضی «رسائل ۱۱۲/۳: «أما قوله تعالی "أنبئونی بأسماء هؤلاء" فعند أکثر أهل العلم وأصحاب التفسیر أن الإشارۀ بهذه الأسماء إلی جمیع الأجناس من العقلاء و غیرهم. و قال قوم: أراد أسماء الملائکۀ خاصۀ. و قال آخرون: أراد أسماء ذریته. و الصواب القول الأول الذی علیه إجماع أهل التفسیر، و الظاهر یشهد به، لقوله تعالی: "و علم آدم الأسماء کلها" ...»//شیخ طوسی، التبیان ۱/۱٤۱: «قال قوم عرضت الأسماء دون المسمّیات و قال قوم آخرون: عرضت المسمّیات بها و هو الأقوی»).

٤- برتری آدم در آزمایش خاص الهی (شناخت اسماء) نسبت به فرشتگان (برفرض اثبات تعمیم آن از حضرت آدم به همه‌ی فرزندان ایشان) به منزله‌ی اثبات «انحصار شناخت و آگاهی در آدمیان» در باره‌ی همه چیز نیست. تردیدی نمی‌توان کرد که آدمیان، در بسیاری از مسائل و نسبت به بسیاری از پدیده‌های هستی، هیچگونه شناخت تفصیلی از چند و چون آن‌ها ندارند (... وعسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئا و هو شر لکم، والله یعلم و انتم لاتعلمون/ ۲۱٦ بقرۀ). «چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آن که خیرِ شما در آن است. و یا چیزی را دوست داشته باشید، حال آنکه شرِّ شما در آن است. و خدا می‌داند، و شما نمی‌دانید.»

از طرفی، در متن آیه آمده است که فرشتگان گفتند: «لا علم لنا الا ما علمتنا=ما چیزی جز آنچه تو به ما آموزش داده‌ای، نمی‌دانیم». پس اصل «علم آنان به آنچه خدا به آنان آموزش داده است» در این آیه تأیید شده است.

قرآن کریم در آیه‌ی ۷٦ سوره‌ی یوسف می‌گوید: «... نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ وَ فَوْقَ كُلِّ ذی عِلْمٍ عَليمٌ=هرکه را بخواهیم، به درجاتی بالا می‌بریم، و برتر ازهر دانشمندی، دانشمند دیگری وجود دارد». و در جایی دیگر تصریح کرده است که؛ «و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا= جز اندکی از علم، به شما آدمیان داده نشده است» و این با تفسیر «علّم آدم الأسماء کلها» به علم آدمی به جمیع اسماء و مسمیات، اساسا ناسازگار است.

بنا بر این، در صحنه‌ی علم و آگاهی و شناخت، دست بالای دست بسیار است. پس آدمی را نشاید که به خود غرّه گردد و دانش نسبی خود را سبب «برتری مطلق» خود بر سایر مخلوقات بداند.

۵- در همین داستان، فرشتگان نسبت به آینده‌ی بشر پیشگویی کردند که؛ «خون می‌ریزد و فساد در زمین می‌کند». این پیشگویی مطابق با واقع از سوی ایشان، نشانگر «شناخت و آگاهی» آنان از پدیده‌ای بنام «انسان» بود. خواه این علم از طرف خداوند به آنان داده شده باشد یا خود نسبت به آن واقف بوده باشند.

در روایات معتبره، تصریح شده است که؛ «فرشتگان، بخاطر آگاهی فراوان از حقایق هستی، به قرب حق تعالی رسیده‌اند». ظاهرا «ابلیس» نیز بخاطر آگاهی‌های بی‌شمار، جزء مقربان بوده است. البته آنگاه که دانش خود را در مسیر «خود برتر بینی» قرار داد، از درگاه الهی رانده شد!!

٦- در مورد خطاب خداوند به فرشتگان که می‌گوید؛ «و ماکنتم تکتمون=و آنچه را پنهان می‌کردید» بحث‌هایی مطرح شده است که؛ آیا فرشتگان نیز دچار کبر و غروری مخفی بودند و خداوند، آن را مورد تذکر قرارداده است؟!

معمولا امور ناشایست از نوع «خطا یا جرم» را پنهان می‌کنند. آیا فرشتگان معصوم نیستند؟! آیا آنان نیز چون ابلیس و بسیاری از آدمیان، خطاکار و یا گناهکاراند؟

۷- نظریه‌ی رایج در میان شیعیان، بر «عصمت ملائک» گواهی می‌دهد. استدلال قرآنی آنان نیز عبارت است از؛ «... لایعصون الله ما امرهم و هم بأمره یعملون= خدای را در مورد دستوراتش معصیت نمی‌کنند (سر نمی‌پیچند) و به فرمان او رفتار می‌کنند»(تحریم ٦/).

۸- گروهی از مفسران و فقهای شیعه، در خصوص «عصمت» همه‌ی ملائک، تردید داشته و یا آن را صریحا مردود دانسته و این باور را به «بسیاری از مفسران و عالمان شریعت» نسبت داده‌اند. شیخ طوسی و سید مرتضی و مقدس اردبیلی از جمله‌ی این افراد اند: (و لیس جمیع الملائکة معصومین، بل نقطع علی أن الرسل منهم کذلک و الباقی یجوز علیهم الخطأ، و هو مذهب کثیر من المفسرین و العلماء/ شیخ طوسی، الرسائل العشر/ ۳۲۸, و لم یثبت کون کل ملک معصوما الله یعلم/ محقق أردبیلی، زبدة البیان /۳۵۱, ... و لیس إذا علمنا علی طریق الجملة أن الملائکة لا تتعلق شهواتهم بالأکل و الشرب و الجماع، فیکونوا ملتذین و آملین بما یرجع إلی هذه الأمور، أحطنا علما بسائر ما یلتذون و یأملون معه من ضروب المدرکات و لا یسع التکلیف من أن یکونوا ممن یلتذ و یألم ببعض ما یدرکونه، و لولا ذلک لما استحقوا ثوابا و لا کانوا مکلفین./ رسائل المرتضی ۱ /۱۱۰).

۹- در مورد آیه‌ی ٦ سوره‌ی تحریم، شیخ طوسی (ره) می‌گوید: «این آیه در مورد "خزانه داران آتش" است. اثبات عصمت این گروه از ملائک، به منزله‌ی اثبات عصمت همه‌ی ملائک نیست» (إن قوله: "لایعصون الله ما أمرهم" صفة لخزنة النیران، لا جمیع الملائکة، یدل علی ذلک قوله: "یا آیها الذین آمنوا قوا أنفسکم و أهلیکم نارا وقودها الناس والحجارة علیها ملائکة غلاظ شداد لا یعصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون" و **لیس إذا کان هؤلاء معصومین وجب ذلک فی جمیعهم**// التبیان ۱/۱۵۲).

۱۰- در کتاب «تفسیر الآلوسی ۱ /۲۳۰» آمده است؛ «و کون الملائکة لایستکبرون، و هو [ابلیس] قد استکبر لایضر، إما لأن **من الملائکة من لیس بمعصوم** و إن کان الغالب فیهم العصمة، علی العکس منا و فی "عقیدة أبی المعین النسفی" ما یؤید ذلک».

۱۱- لازمه‌ی این رویکرد نظری، نسبت به فرشتگان، دارای اراده و اختیار دانستن آنان (همچون نوع انسان) است. بنابراین، نوع فرشتگان نیز همچون آدمیان، دارای اختیار و اراده‌اند و لازمه‌ی تکلیف، علم و آگاهی و اختیار است.

قسمت دوم:

نقد نظریه انسان اشرف مخلوقات

در این قسمت خلافت الهی انسان و دلایل قرآنی نظریه اشرف مخلوقات بودن انسان مورد تحلیل انتقادی قرار می گیرد.

چکیده قسمت اول و دوم: *شریعت محمدی(ص) در سه حوزه‌ی کلام، اخلاق و احکام مبتنی بر مبانی منطقی و عقلانی بوده و کاملا منطبق با فطرت انسانی از سوی صاحب شریعت (ص) به آدمیان ارائه شده است. عواملی در طول تاریخ موجب دشواری در شناخت حقیقت پیام الهی شریعت شده تا انجا که امروزه، هیچ کس نمی تواند با برهان قاطع از تمامی باورها و اندیشه های دینی و مذهبی دفاع کند. در این متن «مبانی شریعت محمدی (ص)» ضمن چند بخش ارائه می‌شود.*

*بخش نخست به بررسی جایگاه انسان در هستی اختصاص دارد. در این بخش دو دیدگاه مورد بحث قرار می گیرد. در دیدگاه رایج «**انسان اشرف مخلوقات**» معرفی می شود و دیدگاه دوم که از «**تساوی ذاتی مخلوقات الهی**»دفاع می کند. نویسنده منتقد دیدگاه نخست و مدافع دیدگاه دوم است. مهمترین ادله دیدگاه رایج پنج دلیل قرآنی است. نخستین دلیل آیات خلافت الهی آیات ۳۰تا ۳۴سوره بقره است. سه نکته مهم در این آیات مورد توجه مدافعان نظریه رایج قرار گرفته است: یک، انسان خلیفه خدا روی زمین است. دو، امتیاز شناخت و آگاهی انسان.*

در این قسمت نکته سوم آیات خلافت الهی انسان با عنوان «انسان مسجود ملائک» مورد بحث تفصیلی قرار می گیرد. بعد از بحث مهم سجده بر آدم در قرآن کریم به تنبیهات پنج گانه بحث تکریم آدم پرداخته می شود. درسی از خطبه قاصعه نهج البلاغه و نگاهی به مؤیدات روائی پایان بخش دلیل اول قرآنی است. دیگر دلا یل قرآنی نظریه اشرف مخلوقات بودن انسان به ترتیب زیر مورد تحلیل انتقادی قرار می گیرد: کرامت و فضیلت انسان (آیه ۷۰اسراء)، تبریک خدا در خلقت آدم (آیات ۱۲تا ۱۴مومنون)، خلقت انسان در احسن تقویم (آیات ۴و ۵سوره تین) و بالا خره انسان امانت دار الهی (آیه ۷۲احزاب)

***

نکته سوم: سجده بر آدم

سومین نکته‌ای که در آیات ۳۰تا ۳٤سوره‌ی بقره مورد توجه قرار گرفته است، داستان «سجده بر آدم» است. در آیه‌ی ۳٤می‌خوانیم؛ «وَ إِذْ **قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ** فَسَجَدُوا

إِلاّ إِبْلیسَ أَبی وَ **اسْتَکْبَرَ** وَ کانَ مِنَ الْکافِرینَ=هنگامی که به فرشتگان گفتیم: سجده کنید برای آدم، پس سجده کردند جز ابلیس، سرپیچی کرد و خود را بزرگ شمرد و از کافران بود».

نظریه‌ی رایج، در پی اثبات «فضیلت آدم بر سایر خلق» از طریق استدلال به دستور خداوند به فرشتگان و ابلیس، برای «سجده بر آدم» بوده و هست.

یکی از طرفداران نظریه‌ی رایج، مرحوم سید مرتضی (علم الهدی) است که می‌گوید: «اگر کسی بگوید: از کجای این آیه معلوم می‌شود که امر به سجده، بخاطر عظمت دادن و مقدم ساختن آدم بر فرشتگان بوده است؟ می‌گوییم: سجده بر آدم، یا بخاطر تعظیم و تقدیم آدم بوده و یا به عنوان قبله‌قراردادن آدم برای تعظیم خداوند بوده است، بدون آنکه اثبات عظمتی برای آدمی مورد نظر باشد. اگر مقصود قبله بودن آدم (و نه تعظیم و تکریم او) بوده است، چرا ابلیس تکبر ورزید و از پذیرش سجده بر آدم، سرپیچی کرد و گفت: "أرأیتک هذا الذی **کرّمت علیّ**= آیا می‌بینی این کسی را که **بر من برتری‌اش دادی**" و گفت: "من از او برترم، مرا از آتش آفریدی و او را از گِل".

تمامی قرآن بیان‌گر این مطلب است که سرپیچی ابلیس، همانا ناشی از اعتقاد او به "اثبات فضیلت و کرامت آدم در صورت سجده بر او" بوده است. اگر این تصور ابلیس درست نبود، واجب بود که خدای سبحان این نظر ابلیس را ردّ کند و به او بفهماند که "بخاطر تعظیم و تکریم آدم، دستور به سجده بر او را نداده است" و جایز نیست که خدای سبحان، ابلیس را اغفال کرده باشد، در صورتی که همین امر، سبب معصیت و گمراهی ابلیس شد. بنا بر این، **چون خداوند، برداشت ابلیس را نفی نکرده است، معلوم می‌شود که مقصود از سجده بر آدم، اثبات فضیلت و عظمت آدم بوده است.** چگونه می‌توان در این مطلب شک کرد و حال آنکه **تمامی آنانی که به فضیلت آدمی بر سایرین اعتقاد دارند، به مسجود بودن آدم برای فرشتگان استناد می‌کنند** و این را سبب فخر و شرافت آدمی می‌دانند.

(فإن قیل: من أین أنه أمرهم بالسجود [له] علی وجه التعظیم و التقدیم؟ قلنا: لا یخلو تعبدهم له بالسجود من أن یکون علی سبیل القبلة و الجهة من غیر أن یقترن به تعظیم و تقدیم أو یکون علی ما ذکرناه، فإن کان الأول لم یجز أنفة إبلیس من السجود و تکبره

عنه و قوله "أرأیتک هذا الذی کرمت علی" و قوله: "أنا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین". و القرآن کله ناطق بأن امتناع إبلیس من السجود إنما هو لاعتقاده التفضیل به و التکرمهٔ، و لو لم یکن الأمر علی هذا لوجب أن یرد الله تعالی علیه و یعلمه أنه ما أمره بالسجود علی جههٔ تعظیمه له [علیه] و لا تفضیله، بل علی الوجه الآخر الذی لاحظ للتفضیل [و التعظیم] فیه و ما جاز إغفال ذلک، و هو سبب معصیهٔ إبلیس و ضلالته، فلما لم یقع ذلک دل علی أن الأمر بالسجود لم یکن إلا علی جههٔ التفضیل و التعظیم، و کیف [یقع] شک فی أن الأمر علی ما ذکرناه و کل من أراد تعظیم آدم علیه السلام و وصفه بما یقتضی الفخر و الشرف نعته بإسجاد الملائکهٔ، و جعل ذلک من أعظم فضائله، و هذا مما لا شبههٔ فیه#رسائل المرتضی ۲ / ۱۵۷).

مشابه همین استدلال و سخن را برای اثبات نظریه‌ی رایج، شیخ طوسی (ره) در تفسیر «التبیان ۱/۱۵۰» آورده است. او این دیدگاه را به شیعیان و جمعی از اهل‌سنت نسبت داده و از برخی مفسران اهل‌سنت، نظریه‌ی مخالف را گزارش کرده است.

(و اختلفوا فی امر الملائکهٔ و السجود لآدم علی وجهین: قال قوم: انه **أمرهم بالسجود له تکرمهٔ و تعظیما لشأنه—و هو المروی فی تفسیرنا و اخبارنا—** و هو قول قتادهٔ و جماعهٔ من أهل العلم و اختاره ابن الاخشید و الرمانی و جری ذلک مجری قوله: "و خروا له سجدا" فی أولاد یعقوب، و **لأجل ذلک جعل أصحابنا هذه الآیهٔ دلالهٔ علی أن الأنبیاء أفضل من الملائکهٔ** من حیث أمرهم بالسجود له و التعظیم علی وجه لم یثبت ذلک لهم، بدلالهٔ امتناع إبلیس من السجود له و أنفته من ذلک و قوله: "قال أرأیتک هذا الذی کرمت علی لان أخرتنی إلی یوم القیامهٔ لاحتنکن ذریته إلا قلیلا" لو کان ذلک علی وجه کونه قبلهٔ، لما کان لذلک وجه، و لا فیه أنفهٔ **و لایحسن أن یؤمر الفاضل بتعظیم المفضول علی نفسه،** لان ذلک سفه به. و سنبین قول من خالف فیه و شبههم و قال الجبائی و البلخی و جماعهٔ أنه جعله قبلهٔ لهم فامرهم بالسجود إلی قبلتهم. و فیه ضرب من التعظیم له. و هذا ضعیف، لأنه لو کان علی وجه القبلهٔ لما امتنع إبلیس من السجود، و لما استعظمته الملائکهٔ، و لکن لما أراد ذلک تعظیما له علی وجه لیس بثابت لهم، امتنع إبلیس و تکبر).

این برداشت، از سوی برخی مفسران اهل سنت نیز پذیرفته شده است (فتح القدیر- الشوکانی- ج ۱-ص ٦٦ – ٦٧//و فی هذه الآیة فضیلة لآدم علیه السلام عظیمة حیث أسجد الله له ملائکته. و قیل: إن السجود کان لله و لم یکن لآدم، و إنما کانوا مستقبلین له عند السجود).

سجده بر آدم در قرآن

عمده‌ترین آیاتی که به تبیین این داستان پرداخته‌اند، عبارتند از؛

الف. سوره‌ی أعراف: «وَ لَقَدْ خَلَقْناکُمْ ثُمَّ صَوَّرْناکُمْ ثُمَّ **قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ** فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلیسَ لَمْ یَکُنْ مِنَ السَّاجِدینَ (١١) قالَ **ما مَنَعَکَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ** قالَ **أَنَا خَیْرٌ مِنْهُ** خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ (١٢) قالَ فَاهْبِطْ مِنْها فَما یَکُونُ لَکَ أَنْ **تَتَکَبَّرَ** فیها فَاخْرُجْ إِنَّکَ مِنَ الصَّاغِرینَ (١٣) ...قالَ اخْرُجْ مِنْها مَذْؤُماً مَدْحُوراً **لَمَنْ تَبِعَکَ مِنْهُمْ**لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْکُمْ أَجْمَعینَ (١٨) » .

«ما شما را آفریدیم؛ سپس صورت بندی کردیم؛ بعد به فرشتگان گفتیم: «برای آدم خضوع کنید!» آنها همه سجده کردند؛ جز ابلیس که از سجده‌کنندگان نبود. **(۱۱)** (خداوند به او) فرمود: «در آن هنگام که به تو فرمان دادم، چه چیز تو را مانع شد که سجده کنی؟» گفت: «من از او بهترم؛ مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل!» **(۱۲)**گفت: «از آن (مقام و مرتبه‌ات) فرود آی! تو حقّ نداری در آن (مقام و مرتبه) تکبّر کنی! بیرون رو، که تو از افراد پست و کوچکی! **(۱۳) ...** فرمود: «از آن (مقام)، با ننگ و عار و خواری، بیرون رو! و سوگند یاد می‌کنم که هر کس از آنها از تو پیروی کند، جهنم را از شما همگی پر می‌کنم! **(۱۸)**

ب. سوره‌ی حجر: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (٢٨) **فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی فَقَعُوا لَهُ ساجِدینَ** (٢٩) فَسَجَدَ الْمَلائِکَةُ کُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٣٠) إِلاَّ إِبْلیسَ أَبی أَنْ یَکُونَ مَعَ السَّاجِدینَ (٣١) قالَ یا إِبْلیسُ ما لَکَ أَلاَّ تَکُونَ مَعَ السَّاجِدینَ (٣٢) قالَ **لَمْ أَکُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ** خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (٣٣)».

«و (به خاطر بیاور) هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من بشری را از گل خشکیده‌ای که از گل بدبویی گرفته شده، می‌آفرینم. **(۲۸)**هنگامی که کار آن را به پایان رساندم، و در او از روح خود (یک روح شایسته و بزرگ) دمیدم، همگی برای او سجده

کنید!» **(۲۹)**همه فرشتگان، بی استثنا، سجده کردند... **(۳۰)**جز ابلیس، که ابا کرد از اینکه با سجده‌کنندگان باشد. **(۳۱)** (خداوند) فرمود: «ای ابلیس! چرا با سجده‌کنندگان نیستی؟!» **(۳۲)**گفت: «من هرگز برای بشری که او را از گل خشکیده‌ای که از گل بدبویی گرفته شده است آفریده‌ای، سجده نخواهم کرد!» **(۳۳)**»

ج. سوره‌ی إسراء: «وَ إِذْ **قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ** فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْليسَ قالَ أَ أَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طيناً (٦١) قالَ أَ رَأَيْتَكَ **هذَا الَّذي كَرَّمْتَ عَلَيَّ** لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلاَّ قَليلاً (٦٢) قالَ اذْهَبْ **فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ**فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزاؤُكُمْ جَزاءً مَوْفُوراً (٦٣)».

«(به یاد آورید) زمانی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده کنید!» آنها همگی سجده کردند، جز ابلیس که گفت: «آیا برای کسی سجده کنم که او را از خاک آفریده‌ای؟!» **(٦۱)** (سپس) گفت: «به من بگو، این کسی را که بر من برتری داده‌ای (به چه دلیل بوده است؟) اگر مرا تا روز قیامت زنده بگذاری، همه فرزندانش را، جز عده کمی، گمراه و ریشه‌کن خواهم ساخت!» **(٦۲)**فرمود: «برو! هر کس از آنان از تو تبعیت کند، جهنم کیفر شماست، کیفری است فراوان! **(٦۳)**»

د. سوره‌ی کهف: «وَ إِذْ **قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ** فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْليسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ **فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ** أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ **أَوْلِياءَ مِنْ دُوني وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ** بِئْسَ لِلظَّالِمينَ بَدَلاً (٥٠)».

«به یاد آرید زمانی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده کنید!» آنها همگی سجده کردند جز ابلیس -که از جن بود- و از فرمان پروردگارش بیرون شد آیا (با این حال،) او و فرزندانش را به جای من اولیای خود انتخاب می‌کنید، در حالی که آنها دشمن شما هستند؟! (فرمانبرداری از شیطان و فرزندانش به جای اطاعت خدا،) چه جایگزینی بدی است برای ستمکاران! **(۵۰)**»

ه. سوره‌ی طه: «وَ إِذْ **قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ** فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْليسَ أَبى (١١٦)».

«و به یاد آور هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده کنید!» همگی سجده کردند؛ جز ابلیس که سرباز زد (و سجده نکرد)!**(۱۱٦)**»

و. سوره‌ی ص: «إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ طینٍ (۷۱) **فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی فَقَعُوا لَهُ ساجِدینَ** (۷۲) فَسَجَدَ الْمَلائِکَةُ کُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (۷۳) إِلاَّ إِبْلیسَ اسْتَکْبَرَ وَ کانَ مِنَ الْکافِرینَ (۷٤) قالَ یا إِبْلیسُ **ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ** أَسْتَکْبَرْتَ أَمْ کُنْتَ مِنَ الْعالینَ (۷۵) قالَ **أَنَا خَیْرٌ مِنْهُ** خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ (۷٦) قالَ فَاخْرُجْ مِنْها فَإِنَّکَ رَجیمٌ (۷۷) ...قالَ فَالْحَقُّ وَ الْحَقَّ أَقُولُ (۸٤) لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْکَ وَ **مِمَّنْ تَبِعَکَ مِنْهُمْ** أَجْمَعینَ (۸۵)».

«و به خاطر بیاور هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من بشری را از گل می‌آفرینم! **(۷۱)**هنگامی که آن را نظام بخشیدم و از روح خود در آن دمیدم، برای او به سجده افتید!» **(۷۲)**در آن هنگام همه فرشتگان سجده کردند،**(۷۳)**جز ابلیس که تکبّر ورزید و از کافران بود! **(۷٤)**گفت: «ای ابلیس! چه چیز مانع تو شد که بر مخلوقی که با قدرت خود او را آفریدم سجده کنی؟! آیا تکبّر کردی یا از برترینها بودی؟! (برتر از اینکه فرمان سجود به تو داده شود!)»**(۷۵)**گفت: «من از او بهترم؛ مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل!» **(۷٦)**فرمود: «از آسمانها (و صفوف ملائکه) خارج شو،که تو رانده درگاه منی! **(۷۷)** ... فرمود: «به حق سوگند، و حق می‌گویم، **(۸٤)**که جهنّم را از تو و هر کدام از آنان که از تو پیروی کند، پر خواهم کرد!» **(۸۵)**»

این آیات به چند نکته‌ی مهم پرداخته‌اند:

الف) دستور خداوند به فرشتگان، پس از خلقت آدمیان و صورتبندی آنان بوده است (وَ لَقَدْ خَلَقْناکُمْ ثُمَّ صَوَّرْناکُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ [۱۱ اعراف] ما شما را آفریدیم؛ سپس صورت بندی کردیم؛ بعد به فرشتگان گفتیم: «برای آدم خضوع کنید!» فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی فَقَعُوا لَهُ ساجِدینَ [۲۹ حجر . ۷۲ ص]). هنگامی که کار آن را به پایان رساندم، و در او از روح خود (یک روح شایسته و بزرگ) دمیدم، همگی برای او سجده کنید!»

ب) برداشت ابلیس از امر خدا در مورد سجده بر آدم، اثبات فضیلت و برتری مطلق آدم بر سایر خلق بود (قالَ أَ رَأَیْتَکَ**هذَا الَّذی کَرَّمْتَ عَلَیَّ** / ٦۲ اسراء). (سپس) گفت: «به من بگو، این کسی را که بر من برتری داده‌ای (به چه دلیل بوده است؟)

پ) ابلیس، خود را برتر از آدمی (و شاید اشرف مخلوقات) می‌دانست (قالَ **أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ**/ ۱۲ اعراف، ۷۵سوره‌ی ص). گفت: «من از او بهترم.»

ت) لازمه‌ی خود برتر بینی، تحقیر و خوار پنداشتن غیرخود است که ابلیس نیز به آن دچار بود. (**لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ**خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ [۳۳ حجر] گفت: «من هرگز برای بشری که او را از گل خشکیده‌ای که از گل بدبویی گرفته شده است آفریده‌ای، سجده نخواهم کرد!». قالَ أَ أَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طيناً [٦١إسراء] گفت: «آیا برای کسی سجده کنم که او را از خاک آفریده‌ای؟!» قالَ فَاهْبِطْ مِنْها فَما يَكُونُ لَكَ أَنْ **تَتَكَبَّرَ** فيها فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ **الصَّاغِرِينَ**[۱۳ اعراف] گفت: «از آن (مقام و مرتبه‌ات) فرود آی! تو حقّ نداری در آن (مقام و مرتبه) تکبّر کنی! بیرون رو، که تو از افراد پست و کوچکی! **أَسْتَكْبَرْتَ** أَمْ كُنْتَ مِنَ **الْعالينَ**/ ۷۵ ص. آیا تکبّر کردی یا از برترینها بودی؟!)

ث) سرزنش خدای سبحان نسبت به سرپیچی ابلیس از «**فرمان الهی**» بود (قالَ ما مَنَعَكَ **أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ**[اعراف ۱۲] (خداوند به او) فرمود: «در آن هنگام که به تو فرمان دادم، چه چیز تو را مانع شد که سجده کنی؟» فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْليسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ **فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ** /کهف **,**۵۰ آنها همگی سجده کردند جز ابلیس -که از جن بود- و از فرمان پروردگارش بیرون شد.)

ح) در ادامه‌ی داستان سجده بر آدم، خدای سبحان در محاجّه‌ای با ابلیس، به او می‌گوید: «قالَ اذْهَبْ **فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ** فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزاؤُكُمْ جَزاءً مَوْفُوراً=خداوند به ابلیس گفت: برو، پس هرکس از آدمیان تورا پیروی کند، همانا جهنم، کیفر شما خواهد بود، کیفری کامل و گسترده» (إسراء / ٦٣) و در جای دیگر می‌گوید: «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَ **مِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ** أَجْمَعينَ=هر آینه پُر می‌سازم جهنم را از تو و آدمیانی که از تو پیروی می‌کنند، به صورت گروهی» (ص/۸۵).

تنبیهات بحث تکریم آدم

تنبیه اول : نظریه‌ی رایج به دو گزینه‌ی تعظیم و تکریم آدم یا قبله بودن آدم اشاره کرده است و از میان آن ها، گزینه‌ی نخست را برگزیده است.

نظریه‌ی قبله بودن آدم با دیدگاه «آزمایشی بودن امر به سجده، برای فرشتگان و ابلیس» قابل جمع است.

به گمان من، پس از محاجه‌ی فرشتگان با خدا و بیان خداوند که؛ «**...** و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون» و برای آشکارسازی «آنچه پنهان می‌داشتند» از خودبرتربینی فرشتگان و ابلیس (که ظاهر آیات پیش گفته و بسیاری از روایات، آن را تأیید می‌کنند) آزمایش الهی، در قالب «تعلیم اسماء» و «دستور سجده بر آدم» متجلی شد.

فرشتگان از آزمایش «تعلیم اسماء» دانستند که «تصور برتری مطلق خویش بر سایر مخلوقات» غیرواقعی بوده و از آن دست برداشتند. به همین دلیل، در آزمایش دوم (سجده بر آدم) امر خداوند را تمکین کردند.

ابلیس که از آزمایش اول، پند نگرفته بود و همچنان با تکبر و خودبرتربینی، به تحقیر آدمی می‌پرداخت، در آزمایش «دستور خداوند به سجده بر آدم» نافرمانی کرد و «تکبر و برتری جویی» خود را همچنان حفظ کرد.

اصرار ابلیس بر نافرمانی ناشی از **تکبر و خودبرتربینی**، سبب «رجم=رانده شدن» او از قرب الهی و دشمنی او با آدمی شد.

تنبیه دوم: این رویکرد نظری، در مورد «دستور خداوند به سجده بر آدم» مؤیدات قرآنی و روائی فراوانی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می کنیم:

الف) سرزنش خدای سبحان نسبت به سرپیچی ابلیس از «**فرمان الهی**» بود (قالَ ما مَنَعَکَ **أَلاّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ**[اعراف ۱۲] فَسَجَدُوا إِلاّ إِبْلیسَ کانَ مِنَ الْجِنِّ **فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ** / کهف ۵۰). البته علت این سرپیچی، کبر و خودبرتربینی ابلیس بود که او را وادار به «کفری پنهان و مستمر» کرده بود (و کان من الکافرین= که مفاد آن، ماضی استمراری است).

ب) ابلیس که در خیال برتری مطلق خویش بر سایر فرشتگان و مخلوقات خداوند بود، ناگهان با دستور خدای سبحان مبنی بر «سجده بر آدم» مواجه شد. برداشت او از امر خدا در مورد سجده بر آدم، اثبات فضیلت و برتری مطلق آدم بر سایر خلق بود (قالَ أَ رَأَیْتَکَ **هذَا الَّذی کَرَّمْتَ عَلَیَّ** / ٦٢ اسراء). این برداشت، ناشی از دیدگاه و جهان‌بینی‌ای بود که به «لزوم برتری مطلق یکی از مخلوقات بر دیگر مخلوقات» باور داشت. گویا

امکان «**تساوی مخلوقات**» یا باور به «**برتری‌های نسبی**» از منظر چنین جهان بینی‌ای، پیشاپیش مردود است!؟

پ) در هیچ‌یک از آیات یادشده (که داستان امر به سجده بر آدم را گزارش می‌کنند) بیان آشکاری از سوی خداوند سبحان در تأیید برداشت ابلیس (اثبات فضیلت مطلق آدمی بر سایرین) دیده نمی‌شود. نقل برداشت ابلیس، بدون تأیید و تأکید بر آن، نمی‌تواند به منزله‌ی قبول دیدگاه ابلیس، تلقی گردد.

ت) در آیه‌ی ۵۰ سوره‌ی کهف، خدای سبحان از آدمیان می‌پرسد: «**أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونی وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ**= آیا ابلیس و فرزندانش را یاران و سرپرستان خود قرار می‌دهید، در حالی که آنان دشمن شما هستند؟!».

با توجه به اینکه در ابتدای همین آیه به فرمان خدا به سجده‌ی بر آدم و سرپیچی شیطان پرداخته و او را متخلف از دستور خدا معرفی کرده است (وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْليسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونی وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمينَ بَدَلاً)، اگر برتری انسان بر فرشتگان (برداشت ابلیس) از نظر خدای سبحان تأیید شده بود، مناسب آن بود که بگوید: «أ فتتخذونه و ذرّيته اولياء من دونی **و انتم اعلون منهم**= آیا ابلیس و فرزندانش را یار و سرپرستان خود قرار می‌دهید، در حالی که شما از آنان برترید؟!».

تأکید بر «عداوت» و عدم استناد به «برتری و فضیلت آدم بر ابلیس» در جایی که مناسبت مطلب، اقتضای بیان آن را داشته، نشان می‌دهد که هیچگونه تأییدی از برداشت ابلیس صورت نگرفته و مطلب، چیز دیگری است.

ث) گفت‌وگوی خداوند با ابلیس، روشنگر بسیاری از اسرار این داستان تعیین کننده است. خدای سبحان به او می‌گوید: «اذْهَبْ **فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ** فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزاؤُكُمْ جَزاءً مَوْفُوراً=برو، پس هرکس از آدمیان تورا پیروی کند، همانا جهنم، کیفر شما خواهد بود، کیفری کامل و گسترده» (إسراء/ ۶۳) و در جای دیگر می‌گوید: «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَ **مِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ** أَجْمَعينَ=هرآینه پُر می‌سازم جهنم را از تو و آدمیانی که از تو پیروی می‌کنند، به صورت گروهی» (ص/۸۵).

به «تناسب حکم و موضوع» آشکار است که مقصود خدای سبحان از «**پیروی آدمیان از ابلیس**»، پیروی از روحیه و منش وی است که «استکبار و **خودبرتربینی نسبت به سایر خلق خدا**» و تبعیت از تصور تحقیرآمیز او نسبت به سایر مخلوقات و «**جهان‌بینی شیطانی**» را به ارمغان می‌آورد و سبب «حکم شدید خداوند به عذاب شیطان و پیروان آدمی وی» می‌گردد.

تنبیه سوم: اصولا تصور «برتری مطلق یکی از انواع مخلوقات بر سایرین» (خواه نوع انسان باشد یا فرشته و یا جن) هیچگونه مؤیدی در قرآن ندارد. آیا نمی‌توان به «**تساوی ذاتی مخلوقات**» قائل شد و نسبت به حقیقت پدیده‌ها «برتری‌های نسبی» را پذیرفت؟!!

برخی آیات که از برخی فضائل نوع خاصی از مخلوقات نسبت به نوع دیگر سخن می‌گویند، تنها فضیلتی نسبی را گزارش می‌کنند. **هیچگونه بیان صریحی در مورد برتری مطلق یک نوع، در قرآن وجود ندارد.**

تنبیه چهارم: ادعای شیخ طوسی که؛ « مسجود باید افضل از ساجد باشد» (**و لایحسن أن یؤمر الفاضل بتعظیم المفضول علی نفسه،** لان ذلک سفه به//التبیان ۱/۱۵۰) برخلاف بیان آشکار و صحیح السند امام صادق(ع) است که؛ « المؤمن اعظم حرمة من الکعبة=مؤمن حرمتش برتر ازحرمت کعبه است»(خصال صدوق/باب الواحد/شماره ۹۵).

همین مضمون را علامه‌ی مجلسی، با عبارت؛ «والله، إن المؤمن لأعظم حقا من الکعبة=قسم به خدا، مؤمن حق بزرگتر و برتری از کعبه دارد» (بحارالأنوار ج ٦٨ ص ٦٤) از امام صادق(ع) نقل کرده است.

تأکید مکرری که در نقل بحارالأنوار از مضمون نقل شده در حدیث صحیح السند خصال وجود دارد، هرگونه تردید در «افضل بودن مؤمن» که به سوی کعبه سجده می‌کند، نسبت به «کعبه» که مسجود او است را از بین می‌برد.

تنبیه پنجم: وجود آیاتی چون؛ «أقم الصلاة لدلوک الشمس الی غسق اللیل=نماز را بپادار برای دلوک (غروب یا زوال) خورشید، تا هنگامه‌ی سیاهی کامل شب» (إسراء / ۷۸)، مانع از آن می‌شود که با استناد به الفاظی چون؛ «فقعوا له ساجدین» یا «اسجدوا لآدم»، انحصار برداشت رایج از مفهوم آیه، ترویج و یا اثبات گردد.

به عبارت دیگر، نمی‌توان با استناد به «له» و «لآدم» اثبات کرد که دستور سجده، برای اثبات برتری آدم از فرشتگان و ابلیس بوده (نظریه‌ی رایج) و نه به سوی او (نظریه‌ی کعبه قرار دادن آدم)، چرا که در آیه‌ی ۷۸ إسراء نیز از «لام» استفاده شده (لدلوک الشمس) و حال آنکه بدون تردید، نماز برای دلوک خورشید اقامه نمی‌گردد، بلکه برای خداوند و فرمان او اقامه می‌شود.

درسی از خطبه قاصعه نهج البلاغه

دستور سجده بر آدم، آزمایشی برای ملائک و ابلیس بود تا «نخوت و خودبرتر بینی» آشکار و نهانی را که منشأ تمامی نافرمانی‌ها و سرکشی‌های موجودات، در برابر خدا و عقل و منطق است را به همه‌ی موجودات بنمایاند و همگان را از «تکبر» دورباش دهد.

در روایات معتبره، آمده است که؛ «**کبریائی، مختص خداوند است** و کسی که ذره‌ای تکبر در وجودش باشد، خداوند او را به عنوان متجاوز به حریم خود، می‌شناسد و او را از رحمت خویش محروم می‌کند».

سرتاسر خطبه‌ی «قاصعه» در نهج البلاغۀ، با یادآوری داستان خلقت آدم و تکبر ابلیس، به همین مضمون بر آمده از آن پرداخته و صریحا نسبت به خطر جدی حضور کبر در زندگی آدمیان توجه داده است. امام (ع) با صراحت هشدار می‌دهد که **مبادا گرفتار دام «تفکر و تصور شیطان» در موضوع «خود برتربینی» نسبت به سایر مخلوقات الهی شوید و سایر مخلوقات را تحقیر کنید و گمان ببرید که شما از آنان به حسب خلقت، ترجیح دارید**. چرا که این مسیر، منجر به رانده شدن شیطان گردید و محال است که خداوند، به‌خاطر گناهی که بنده‌ی مقرب خود را اخراج کرد، دیگران را بدون کیفر گذارد، چرا که حکم خداوند بر اهل‌زمین و آسمان، یگانه است و تفاوتی نخواهد داشت.

(الحمد لله الذّی **لبس العزّ و الکبریاء واختارهما لنفسه دون خلقه**، و **جعلهما حمی و حرما علی غیره**، و اصطفاهما لجلاله، و جعل اللعنۀ علی من نازعه فیهما من عباده. ثم اختبر بذلک ملائکته المقرّبین **لیمیز المتواضعین منهم من المستکبرین**، فقال سبحانه، و هو العالم بمضمرات القلوب، و محجوبات الغیوب: " إنّی خالق بشرا من طین فإذا سوّیته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین. فسجد الملائکۀ کلّهم أجمعون إلاّ إبلیس"

اعترضته الحميّة فافتخر على آدم بخلقه، و تعصّب عليه لأصله. **فعدوّ الله إمام المتعصّبين، و سلف المستكبرين، الّذی وضع أساس العصبيّة، ونازع الله رداء الجبريّة**. و ادّرع لباس التعزّز، وخلع قناع التذلّل. **ألا ترون كيف صغّره الله بتكبّره، و وضعه بترفّعه**. فجعله فی الدّنيا مدحورا، و أعدّله فی الآخرة سعيرا. و لو أراد الله أن يخلق آدم من نور يخطف الأبصار ضياؤه، و يبهر العقول رواؤه [گوارایی اش بر عقل ها چیره گردد]، و طِيب يأخذ الأنفاس عَرَفَهُ [عطری که بوی خوشش همگان را در بر گیرد]، لفعل. و لو فعل لظلّت له الأعناق خاضعة، و لخفّت البلوى فيه على الملائكة. و لكنّ الله سبحانه يبتلی خلقه ببعض ما يجهلون أصله، **تمييزا بالاختبار لهم و نفيا للاستكبار عنهم**، و إبعادا للخيلاء منهم، **فاعتبروا بما كان من فعل الله بإبليس** إذا أحبط عمله الطّويل و جهده الجهيد، و كان قد عبد الله ستّة آلاف سنة، لا يدرى أمن سنی الدّنيا أم سنی الآخرة، عن كبر ساعة واحدة. **فمن ذا بعد إبليس، يَسلَم على الله بمثل معصيته؟ كلاّ، ما كان الله سبحانه ليدخل الجنّة بشرا، بأمر أخرج به منها ملكا**. إنّ حكمه فی أهل السّماء و أهل الأرض لواحد. و ما بين الله و بين أحد من خلقه هوادة، فی إباحة **حمى حرمّه على العالمين**. **فاحذروا عباد الله أن يَعديكم بدائه**، و أن يستفزّكم بندائه، و أن يجلب عليكم بخيله و رجله **...**//نهج البلاغة، خطبه‌ی ۱۹۲).

«ستایش ویژه خداوندی که لباس عزت و کبریائی را پوشیده و این دو را ویژه خویش- نه مخلوقش-قرار داده،و آن را حد و مرز بین خویش و دیگران گردانیده، عزت و کبریائی را بخاطر جلالت وبزرگیش برای خود انتخاب کرده است.

سرچشمه نا فرمانی آنکس که در این دو با وی به منازعه و ستیز برخیزد از رحمت خویش به دورش داشته است،و بدین وسیله فرشتگان مقرب خود را در بوته آزمایش قرار داد تا متواضعان از متکبران ممتاز گردند، و با این که از تمام آن چه در دل‌ها است و از اسرار نهان آگاه‌است به آن‌ها فرمود:

«من بشری را از گل و خاک می آفرینم، آن گاه که آفرینش او را به پایان رساندمو جان در او دمیدم،برای او سجده کنید!فرشته‌گان همه و همه سجده کردندمگر ابلیس» (ص/۷٤-۸۱)

که نخوت و غیرت نابجا وی را فرا گرفت و بر آدم بخاطر خلقت خویش فخر فروشی کرد و به خاطر آفرینش خود در برابر آدم تعصب پیشه ساخت،این دشمن خدا پیشوای متعصبان و سر سلسله متکبران است،که اساس تعصب را پی ریزی کرد وبا خداوند در ردای جبروتی به ستیز و منازعه پرداخت و لباس بزرگی را به تن پوشانید وپوشش تواضع و فروتنی را کنار گذارد!

مگر نمی بینید که چگونه خداوند او را به واسطه تکبرش تحقیر کرد و کوچک شمرد، و در اثر بلند پروازیش وی را پست و خوار گردانید و به همین جهت او را در دنیا طرد،و آتش فروزان دوزخ را در آخرت برایش مهیا نمود.

آزمایش مخلوق خداوند اگر می خواست آدم را از نوری که روشنائیش سوی چشمها را ببرد، عقلها را در برابر زیبائی و جمالش مبهوت سازد،و عطر و پاکیزگیش قوه شامه‌ها را تسخیرکند، بیافریند،می آفرید،و اگر چنین می کرد گردنها در برابر او خاضع میشدند و آزمایش در این مورد برای فرشتگان آسانتر بود!

خداوند مخلوق خویش با اموری که از فلسفه و ریشه آن آگاهی ندارند میآزماید تا از هم ممتاز گردند و تکبر را از آنها بزداید و آنان را از کبر و نخوت دور سازد.

درس عبرت!

بنابراین از آنچه خداوند در مورد ابلیس انجام داده عبرت گیرند،زیرا اعمال طولانی و کوششهای فراوان او را (بر اثر تکبر) از بین برد. او خداوند را شش هزار سال عبادت نمود که معلوم نیست از سالهای دنیاست یا از سالهای آخرت. اما با ساعتی تکبر همه را نابود ساخت!، پس چگونه ممکن است کسی بعد از ابلیس همان معصیت را انجام دهد ولی سالم بماند، نه، هرگز چنین نخواهد بود!، خداوند هیچگاه انسانی را بخاطر عملی داخل بهشت نمی کند که در اثر همان کار فرشته ای را از آن بیرون کرده باشد، فرمان او در باره اهل آسمانها و زمین یکی است، و بین خدا و احدی از مخلوقاتش دوستی خاصی برقرار نیست، تا به خاطر آن مرزهائی را که بر همه جهانیان تحریم کرده است مباح سازد.

از شیطان بر حذر باشید!

ای بندگان خدا از این دشمن خداوند بر حذر باشید! نکند شما را به بیماری خودش (یعنی تکبر) مبتلا سازد!و با ندای خود شما را به حرکت وا دارد، و به وسیله لشکرهای سواره و پیاده اش شما را جلب نماید!...»

مؤیدات روایی

نظریه‌ی مشهور به برخی روایات نیز استناد می‌کند که در آن‌ها، به اثبات کرامت و فضیلت آدمی، مبتنی بر این آیات، تصریح شده است. (البته در کنار این دسته از روایات، روایات دیگری وجود دارند که مفهومی دیگر را اثبات می‌کنند.)

برخی روایات که به تأیید نظریه‌ی غیر رایج (نزد شیعیان) می‌پردازند:

الف. انی أحب أن أطاع من حیث أرید [المیزان ۱/۱۲۵]

ب. و فی البحار عن قصص الأنبیاء عن الصادق علیه السلام قال: أمر إبلیس بالسجود لآدم فقال: یا رب و عزتک إن أعفیتنی من السجود لآدم لأعبدنک عبادة ما عبدک أحد قط مثلها، قال الله جل جلاله: إنی أحب أن أطاع من حیث أرید[المیزان ۱/۱۲۵]

ج. و أخرج ابن عساکر عن إبراهیم المزنی قال: إن الله جعل آدم کالکعبة و أخرج ابن أبی الدنیا و ابن أبی حاتم و ابن الأنباری عن ابن عباس قال: کان إبلیس اسمه عزازیل، و کان من أشراف الملائکة من ذوی الأجنحة الأربعة، ثم أبلس بعد. و روی ابن جریر و ابن المنذر و ابن أبی حاتم عنه قال: إنما سمی إبلیس لأن الله أبلسه من الخیر کله: أی آیسه منه. وأخرج ابن إسحاق وابن جریر وابن الأنباری عنه قال: کان إبلیس قبل أن یرتکب المعصیة من الملائکة اسمه عزازیل، و کان من سکان الأرض، و **کان من أشد الملائکة اجتهادا و أکثرهم علما**، فذلک دعاه إلی الکبر، و کان من حی یسمون جنا. و أخرج ابن المنذر و البیهقی فی الشعب عنه قال: کان إبلیس من خزان الجنة، و کان یدبر أمر سماء الدنیا.

د. و أخرج محمد بن نصر عن أنس قال: **قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم "إن الله أمر آدم بالسجود فسجد، فقال: لک الجنة و لمن سجد من ولدک، و أمر إبلیس بالسجود فأبی أن یسجد**، فقال: لک النار و لمن أبی من ولدک أن یسجد" [الشوکانی ، فتح القدیر ۱/ ٦٦و٦٧]).

دوم) کرامت و فضیلت انسان

دلیل دیگری که برای اثبات نظزیه‌ی رایج (برتری انسان بر سایر موجودات) به آن استناد شده است، آیه‌ی ۷۰سوره‌ی إسراء است؛ «و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البّر و البحر و رزقناهم من الطیّبات و فضّلناهم علی کثیر ممّن خلقنا تفضیلا» (و حقیقتا کرامت دادیم آدمی‌زادگان را و آنان را در خشکی و دریا جابجا کردیم و از پاکیزه‌ها روزی‌شان دادیم و ایشان را بر بسیاری از پدیده‌هایی که آفریده بودیم، فضیلت دادیم»).

اثبات **کرامت ذاتی و تفضیل آدمیان بر همه‌ی مخلوقات**، توسط برخی طرفداران نظریه‌ی رایج، از این آیه برداشت شده است (کرّمنا بنی آدم ... و فضّلناهم علی کثیر ممّن خلقنا تفضیلا).

در این باره به چند نکته توجه می‌کنیم:

۱– این آیه در ادامه‌ی داستان سجده بر آدم و سرپیچی ابلیس (آیات ٦١ تا ٦٥) آمده است. خدای سبحان پس از نقل برداشت شیطان (أرأیت هذا الّذی کرّمت علیّ/ آیه‌ی ٦٢) و تهدیدهای او و امکان‌یافتن وی در جهت «تلاش برای گمراه‌کردن آدمیان»، به یاد آدمیان می‌آورد که؛ «در هنگامه‌ی ناامیدی از غیرخدا در صحنه‌ی گرفتاری در امواج هایل دریا، خدا را می‌خوانید و چون به ساحل می‌رسید، خدا را فراموش می‌کنید! آیا خداوند در خشکی نمی‌تواند حیات شما را بگیرد و یا نمی‌تواند شما را دوباره به دریا بازگرداند؟! بدون آنکه یاوری داشته باشید» (آیات ٦٦ تا ٦٩) و سپس سخن از «کرامت انسان و امکان آمدو شد وی در خشکی و دریا و فضیلت او بر بسیاری از مخلوقات» (آیه‌ی ۷۰) را به میان آورده است.

۲– مشهور مفسران شیعه (که البته گروه عمده ای از مفسران شیعه هم با آن مخالفت ورزیده‌اند) و تعداد اندکی از مفسران اهل سنت می‌گویند: « این آیه بر کرامت و فضیلت آدمی بر تمامی مخلوقات، دلالت می‌کند».

آنان می‌گویند: «فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا» به معنی این است که؛ «آدمیان را بر تمامی مخلوقات، که عددشان کثیر است، فضیلت داده‌ایم» (و البته بسیاری از افراد همین گروه، اطمینانی به این برداشت نداشته‌اند و در حقیقت آن را نپذیرفته و صرفا احتمال داده‌اند.

کمتر مفسری یافت می‌شود که قاطعانه از این آیه، افضلیت مطلق انسان بر سایر مخلوقات را فهمیده و برای اثبات آن، به این آیه استدلال کرده باشد.

۳- اتفاقا در بحث از مفاد این آیه، بسیاری از طرفداران شیعی نظریه‌ی مشهور «اشرف مخلوقات بودن انسان» نیز اقرار کرده‌اند که؛ «نوع فرشته از نوع آدمی برتر است».
استدلال آنان نیز به «کثیر ممن خلقنا» است که می‌گویند: «بنابراین، قلیلی از خلق خدا بر آدمیان فضیلت دارند» و این گروه قلیل، موجودی جز «نوع فرشتگان» نیستند.
(استدل بعضهم بهذا على أن الملائكة أفضل من الأنبياء، قال: لأن قوله "على كثير" يدل على أن ههنا من لم يفضلهم عليه، و ليس إلا الملائكة، لأن بنى آدم أفضل من كل حيوان سوى الملائكة بالاتفاق/ تفسير مجمع البيان- ج ٦ – ص ,٢٧٤
وعلى هذا فذوات الملائكة ولا قوام لها إلا الطهارة والكرامة ولا يحكم فى أعمالهم إلا ذل العبودية وخلوص النية أفضل من ذات الانسان المتكدرة بالهوى المشوبة بالغضب والشهوة وأعماله التى قلما تخلو عن خفايا الشرك وشامة النفس ودخل الطبع. فالقوام الملكى أفضل من القوام الانسانى والأعمال الملكية الخالصة لوجه الله أفضل من أعمال الانسان و فيها لون قوامه و شوب من ذاته، والكمال الذى يتوخاه الانسان لذاته فى طاعته وهو الثواب اوتيه الملك فى أول وجوده كما تقدمت الإشارة إليه. نعم لما كان الانسان إنما ينال الكمال الذاتى تدريجا بما يحصل لذاته من الاستعداد سريعا أو بطيئا كان من المحتمل أن ينال عن استعداده مقاما من القرب و موطنا من الكمال فوق ما قد ناله الملك ببهاء ذاته فى أول وجوده ، و ظاهر كلامه تعالى يحقق هذا الاحتمال .
كيف و هو سبحانه يذكر فى قصة جعل الانسان خليفة فى الأرض فضل الانسان و احتماله لما لا يحتمله الملائكة من العلم بالأسماء كلها ، و أنه مقام من الكمال لا يتداركه تسبيحهم بحمده و تقديسهم له، و يطهره مما سيظهر منه من الفساد فى الأرض و سفك الدماء كما قال: "و إذ قال ربک للملائكة إلى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک قال إنى أعلم ما لا تعلمون" إلى آخر الآيات [البقرة : ٣٠ - ٣٣] و قد فصلنا القول فى ذلک فى ذيل الآيات فى الجزء الأول من الكتاب.
ثم ذكر سبحانه أمر الملائكة بالسجود لآدم ثم سجودهم له جميعا فقال: " فسجد الملائكة كلهم أجمعون " [الحجر: ٣٠] و قد أوضحنا فى تفسير الآيات فى القصة فى سورة الأعراف أن السجدة إنما كان خضوعا منهم لمقام الكمال الانسانى**و لم يكن آدم عليه السلام إلا قبلة لهم** ممثلا للانسانية قبال الملائكة. فهذا ما يفيده ظاهر كلامه تعالى، و فى

الاخبار ما یؤیده، و للبحث جهة عقلیة یرجع فیها إلی مظانه/تفسیر المیزان- ج ۱۳- ص ١٦٤ و ١٦٥).

٤- به گمان من، این آیه در مقام بیان و اثبات «برتری مطلق» هیچ موجودی بر دیگری نیست. نه درپی اثبات «برتری مطلق انسان بر حیوانات» است و نه به «برتری مطلق فرشتگان بر انسان» دلالتی دارد. تنها چیزی که از این آیه اثبات می‌شود و به آن تصریح شده است «برتری نسبی آدمی در برخی توانایی‌ها، بر بسیاری از موجودات است». یعنی ممکن است که همان موجودات، در برخی توانایی‌ها از آدمی برتر باشند.

٥- عمده‌ترین مانع استدلال به این آیه، برای اثبات «فضیلت مطلق آدمی بر سایر مخلوقات»، متن گویای آن است.

در این آیه با عباراتی چون؛ «کثیر» و «ممن خلقنا» و «تفضیلا» مواجه هستیم که از تعمیم فضائل و تعمیم مصادیق مخلوقات مفضول (که آدمی نسبت به برخی امکانات و توانایی‌ها، بر آن‌ها برتری‌های جزئی دارد) شدیدا جلوگیری می‌کند.

الف) تردیدی نیست که «کثیر» در برابر «قلیل» بکار می‌رود و مفاد آن این است که «تعدادی که اندک نیست» مورد نظر است. نمی‌توان از این عبارت، معنی «اکثر» را استخراج کرد که در برابر «اقل» بکار میَ‌رود، چرا که اگر مقصود خداوند «اکثر مخلوقات» بود، خود به آن تصریح می‌کرد.

آنچه به آن تصریح شده است، لفظ «کثیر» است که فقط «تعدادی معتنا به» را محکوم به حکم بیان شده در آیه می‌گرداند.

به عبارت دیگر:

مطلق مخلوقات = ۱۰۰ درصد

اکثر مخلوقات = ۵۰ در صد + ۱ (تا ٤۹)

کثیر مخلوقات = ۵۰ درصد — ۱ (تا ٤۳) و در اعداد بسیار بزرگ تا — ٤۹

قلیل مخلوقات = از ۳ تا ۷ درصد (در اعداد کوچک)

اقل مخلوقات = به دو معنی؛ کمتر از ۳ در صد (در اعداد کوچک) و یا کمتر از ۵۰ درصد (در مقام تقابل با اکثریت) بکار می‌رود.

بنابراین، در محدوده‌ی مخلوقات بی‌شمار خداوند، اطلاق لفظ «کثیر» بر ۵ تا ۱۰ درصد (و شاید کمتر) آن‌ها نیز صحیح است .

ضمنا «کثیر» همیشه در برابر «قلیل» بکار نمی‌رود، چرا که با یکدیگر متناقض یا متضاد نیستند، بلکه متخالف‌اند. یعنی ممکن است که هردو طرف مقایسه کثیر باشند. مثلا در جامعه ی ۱۰۰ میلیون نفری، اگر دو یا چند طرف رویا روی، دارای ۱ تا ۳۰ درصد آراء باشند، معلوم می‌گردد که عدد بزرگی از افراد جامعه یا «تعداد کثیری» از آن‌ها حمایت می‌کنند، چرا که یک میلیون، عدد بسیار زیادی است (اگرچه درصد کمی است) تا چه رسد به سی میلیون.

ب) عبارت «ممن خلقنا» ترکیبی از «مِن» و «مَن خلقنا» است. لفظ «مِن» قاعدتا باید در اینجا دلالت بر تبیین کند تا تمیز «عدد مبهم» (کثیر) باشد، ولی بسیاری از مفسران معتقدند که در اینجا دلالت بر تبعیض می‌کند و مفاد آن این است که تنها «بعضی از مخلوقات خداوندی» هستند که آدمی در برخی جهات، بر آن‌ها برتری دارد. «بعض» در عربی، دلالت بر «قلّت=اندک» دارد.

(و جعل الطیبی «**من**» بیانیة کما فی قولک بذلت له العریض من جاهی أی فضلناهم علی الکثیرین الذین خلقناهم من ذوی العقول کما هو الظاهر من *من* و هم منحصرون فی الملک و الجن و البشر، فحیث خرج البشر، لأن الشیء لا یفضل علی نفسه، بقی الملک و الجن فیکون المراد بیان تفضیل البشر علیهم جمیعا، و هو الذی یقتضیه مقام المدح، فإن الآیة مسوقة له. **و إذا جعلت للتبعیض** کان *ممن خلقنا* بدلا أی **فضلناهم علی بعض المخلوقین**/ تفسیر الآلوسی – ج ۱۵ – ص ۱۱۹# و ثالثها: إنه إذا سلم أن المراد بالتفضیل زیادة الثواب، و **إن لفظة «من» فی قوله *ممن خلقنا* یفید التبعیض**، فلا یمتنع أن یکون جنس الملائکة أفضل من جنس بنی آدم، لأن الفضل فی الملائکة عام لجمیعهم، أو أکثرهم، و الفضل فی بنی آدم یختص بقلیل من کثیر/ تفسیر مجمع البیان – الشیخ الطبرسی – ج ٦ – ص ٢٧٥).

مبتنی بر استفاده‌ی تبعیض از لفظ «من»، ترکیب «کثیر ممن خلقنا=بسیاری از برخی مخلوقات» قابل توجه خواهد بود. یعنی اگر «کثیر = ٤٩ درصد» (در یکی از بالاترین احتمالات) را با «اندکی از مخلوقات خداوند= ۲۰ درصد» (که یکی از بالاترین احتمالات است) را درهم آمیزیم، این برتری نسبی، شامل چند درصد از«کل مخلوقات خداوندی» می‌گردد؟!

از نظر ادبیات عرب، **إستثناء کثیر از قلیل**، مورد اختلاف علماء لغت عرب است و اکثر آنان قائل به جواز شده‌اند. برخی علمای مالکیهٔ از اهل سنت، مدعی شده‌اند که؛ « کوفیان آن را جائز دانسته و بصریان آن را ممنوع شمرده‌اند». (فتح الباری –ابن حجر– ج ٥ – ص ,٢٦٢

و استثناء **القلیل من الکثیر** لا خلاف فی جوازه **و عکسه مختلف فیه، فذهب الجمهور إلی جوازه** أیضا، و أقوی حججهم قوله تعالی «الا من اتبعک من الغاوین» مع قوله «الا عبادک منهم المخلصین» لان أحدهما أکثر من الآخر لا محالهٔ، و قد استثنی کلا منهما من الآخر. و ذهب بعض المالکیهٔ کابن الماجشون إلی فساده و الیه ذهب بن قتیبهٔ، و زعم أنه مذهب البصریین من أهل اللغهٔ و أن الجواز مذهب الکوفیین و ممن حکاه عنهم الفراء).

حال اگر کمترین احتمالات (قدر متیقن) را در نظر بگیریم، چه عددی از مخلوقات خداوندی را می‌توان مشمول «فضیلت نسبی آدمی بر آن ها» دانست؟!

پ) عبارت «تفضیلا» که مفعول مطلق است، با سه احتمال معنایی روبرو است:

یکم؛ برای تأکید دوباره‌ی مفاد «فضّلناهم» است. در این صورت، فضیلت آدمی بر کثیری از مخلوقات خداوند، «فضیلتی مطلق» خواهد بود.

دوم؛ برای بیان «نوع» است . در این صورت، مقصود آیه «نوعی از فضیلت» است که «فضیلتی نسبی» خواهد بود.

سوم؛ بیان عدد است. در این صورت مقصود آیه تنها «بیان یک جهت تفضیلی نامشخص» است، که «فضیلت نسبی» را می رساند.

برداشت طرفداران نظریه‌ی رایج (صرفنظر از تصریحات آیه بر عدم اطلاق فضیلت) تنها درصورتی درست خواهد بود که دو احتمال دیگر را منتفی کنند. گرچه کلمات صریح آیه، تردیدی در نفی برداشت «فضیلت مطلق» باقی نمی‌گذارد.

٦– برخلاف تصور بسیاری از مسلمانان، برداشت اکثر مفسران شیعه و سنی از خصوص این آیه، عدم افضلیت آدمی بر تمامی موجودات دیگر (خصوصا فرشتگان) است. دلیل عمده‌ی آن هم کلمات صریح موجود در آیه است، که مانع تعمیم افضلیت بشر بر تمامی مخلوقات می‌شود.

طبرسی در «مجمع البیان ٦/٢٧٥» می‌گوید: «و ثالثها: إنه إذا سلم أن المراد بالتفضیل زیادة الثواب، وإن لفظة من فی قوله *(ممن خلقنا)* یفید التبعیض، فلا یمتنع أن یکون جنس الملائکة أفضل من جنس بنی آدم، لأن الفضل فی الملائکة عام لجمیعهم، أو أکثرهم، والفضل فی بنی آدم یختص بقلیل من کثیر. و علی هذا فغیر منکر أن یکون الأنبیاء أفضل من الملائکة، وإن کان جنس الملائکة أفضل من جنس بنی آدم».

زمخشری در «الکشاف عن حقائق التنزیل – ج ٢ – ص ٤٥٨ – ٤٥٩ » می‌گوید: «قیل فی تکرمة ابن آدم کرمه الله بالعقل و النطق و التمییز و الخط و الصورة الحسنة و القامة المعتدلة و تدبیر أمر المعاش و المعاد، و قیل بتسلطهم علی ما فی الأرض و تسخیره لهم، و قیل کل شئ یأکل بفیه إلا ابن آدم. و عن الرشید أنه أحضر طعاما فدعا بالملاعق و عنده أبو یوسف فقال له: جاء فی تفسیر جدک ابن عباس قوله تعالی – و لقد کرمنا بنی آدم– جعلنا لهم أصابع یأکلون بها، فأحضرت الملاعق فردها و أکل بأصابعه *علی کثیر ممن خلقنا* هو ما سوی الملائکة، و حسب بنی آدم تفضیلا أن ترفع علیهم الملائکة و هم هم و منزلتهم عند الله منزلتهم، و العجب من المجبرة کیف عکسوا فی کل شئ و کابروا حتی جسرتهم عادة المکابرة علی العظیمة التی هی تفضیل الإنسان علی الملک و ذلک بعد ما سمعوا تفخیم الله أمرهم و تکثیره مع التعظیم ذکرهم و علموا أین أسکنهم و أنی قربهم و کیف نزلهم من أنبیائه منزلة أنبیائه من أممهم».

ثعلبی در «تفسیر الثعلبی– ج ٦– ص ١١٥» می گوید: «... قال قوم: قوله: "کثیر ممن خلقنا" استثناء للملائکة. قال الکلبی: فضلوا علی الخلائق کلهم غیر طائفة من الملائکة جبرئیل و میکائیل و إسرافیل و ملک الموت و أشباههم».

ابن جوزی در «زاد المسیر – ابن الجوزی– ج ٥– ص ٤٥ – ٤٧» می‌گوید: «قوله تعالی: "و لقد کرمنا بنی آدم" أی: فضلناهم. قال أبو عبیدة: و "کرمنا" أشد مبالغة من "أکرمنا". و للمفسرین فیما فضلوا به أحد عشر قولا:

أحدها: أنهم فضلوا علی سائر الخلق غیر طائفة من الملائکة: جبریل، و میکائیل، و إسرافیل، و ملک الموت، و أشباههم، قاله أبو صالح عن ابن عباس. فعلی هذا یکون المراد: المؤمنین منهم، و یکون تفضیلهم بالإیمان.

و الثانی: أن سائر الحیوان یأکل بفیه، إلا ابن آدم فإنه یأکل بیده، رواه میمون بن مهران عن ابن عباس. و قال بعض المفسرین: المراد بهذا التفضیل: أکلهم بأیدیهم، و نظافة ما یقتاتونه، إذ الجن یقتاتون العظام و الروث.
و الثالث: فضلوا بالعقل، روی عن ابن عباس.
و الرابع: بالنطق و التمییز، قاله الضحاک.
و الخامس: بتعدیل القامة و امتدادها، قاله عطاء.
و السادس: بأن جعل محمدا صلى الله علیه و سلم منهم، قاله محمد بن کعب.
و السابع: فضلوا بالمطاعم و اللذات فی الدنیا، قاله زید بن أسلم.
و الثامن: بحسن الصورة، قاله یمان.
و التاسع: بتسلیطهم على غیرهم من الخلق، و تسخیر سائر الخلق لهم، قاله محمد بن جریر.
و العاشر: بالأمر و النهی، ذکره الماوردی.
و الحادی عشر: بأن جعلت اللحی للرجال، و الذوائب للنساء، ذکره الثعلبی.
فإن قیل: کیف أطلق ذکر الکرامة على الکل، و فیهم الکافر المهان؟ فالجواب من وجهین:
أحدهما: أنه عامل الکل معاملة المکرم بالنعم الوافرة.
و الثانی: أنه لما کان فیهم من هو بهذه الصفة، أجرى الصفة على جماعتهم، کقوله [تعالى]: "کنتم خیرة أمة أخرجت للناس". قوله تعالى: "و حملناهم فی البر" على أکباد رطبة، و هی: الإبل، و الخیل، و البغال، و الحمیر، "و" فی "البحر" على أعواد یابسة، و هی: السفن. "ورزقناهم من الطیبات" فیه قولان: أحدهما: الحلال. والثانی: المستطاب فی الذوق.
قوله تعالى: "وفضلناهم على کثیر ممن خلقنا تفضیلا" فیه قولان: أحدهما: أنه على لفظه، و أنهم لم یفضلوا على سائر المخلوقات. و قد ذکرنا عن ابن عباس أنهم فضلوا على سائر الخلق غیر طائفة من الملائکة. و قال غیره: بل الملائکة أفضل.
و الثانی: أن معناه: و فضلناهم على جمیع من خلقنا. و العرب تضع الأکثر و الکثیر فی موضع الجمع، کقوله تعالى: "یلقون السمع و أکثرهم کاذبون". و قد روى أبو هریرة عن رسول الله صلى الله علیه وسلم أنه قال: "المؤمن أکرم على الله عز وجل من الملائکة الذین عنده"».

فخر رازی در «التفسیر الکبیر ج ۲۱ – ص ۱۵ و ۱۶» می‌گوید: «النوع الرابع: قوله: ﴿و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا﴾

و ههنا بحثان: البحث الأول: أنه قال فی أول الآیة: ﴿و لقد کرمنا بنی آدم﴾ و قال فی آخرها: ﴿و فضلناهم﴾ و لا بد من الفرق بین هذا التکریم و التفضیل و إلا لزم التکرار، و الأقرب أن یقال: إنه تعالی فضل الإنسان علی سائر الحیوانات بأمور خلقیة طبیعیة ذاتیة مثل العقل و النطق و الخط و الصورة الحسنة و القامة المدیدة، ثم إنه تعالی عرضه بواسطة ذلک العقل والفهم لاکتساب العقائد الحقة و الأخلاق الفاضلة، فالأول هو التکریم، و الثانی هو التفضیل.

البحث الثانی: أنه تعالی لم یقل: و فضلناهم علی الکل بل قال: ﴿و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا﴾ فهذا یدل علی أنه حصل فی مخلوقات الله تعالی شیء لا یکون الإنسان مفضلا علیه، و کل من أثبت هذا القسم قال: إنه هو الملائکة. فلزم القول بأن الإنسان لیس أفضل من الملائکة بل الملک أفضل من الإنسان، و هذا القول مذهب ابن عباس و اختیار الزجاج علی ما رواه الواحدی فی البسیط.

و اعلم أن هذا الکلام مشتمل علی بحثین: البحث الأول: أن الأنبیاء علیهم السلام أفضل أم الملائکة؟ و قد سبق ذکر هذه المسألة بالاستقصاء فی سورة البقرة فی تفسیر قوله تعالی: ﴿و إذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم﴾ [البقرة : ۳۴].

و البحث الثانی: أن عوام الملائکة و عوام المؤمنین أیهما أفضل؟ منهم من قال بتفضیل المؤمنین علی الملائکة.

و احتجوا علیه بما روی عن زید بن أسلم أنه قال: قالت الملائکة ربنا إنک أعطیت بنی آدم الدنیا یأکلون فیها و یتنعمون و لم تعطنا ذلک، فأعطنا ذاک فی الآخرة. فقال: و عزتی و جلالی لا أجعل ذریة من خلقت بیدی کما قلت له ﴿کن﴾ فکان. و قال أبو هریرة رضی الله عنه: المؤمن أکرم علی الله من الملائکة الذین عنده. هکذا أورده الواحدی فی "البسیط".

و أما القائلون بأن الملک أفضل من البشر علی الإطلاق فقد عولوا علی هذه الآیة، و هو فی الحقیقة تمسک بدلیل الخطاب لأن تقریر الدلیل أن یقال: إن تخصیص الکثیر بالذکر یدل علی أن الحال فی القلیل بالضد، و ذلک تمسک بدلیل الخطاب. و الله أعلم».

سوم) تبریک خدا در خلقت آدم

آیات ١٢تا ١٤سوره‌ی مؤمنون نیز مورد استناد برخی طرفداران نظریه‌ی رایج، قرار گرفته است؛ «و لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طین. ثمّ جعلناه نطفة فی قرار مکین. ثمّ خلقنا النّطفة علقة **...** ثمّ أنشأناه خلقا آخر **فتبارک الله احسن الخالقین**».

«و ما انسان را از عصاره‌ای از گِل آفریدیم؛ (١٢) سپس او را نطفه‌ای در قرارگاه مطمئن [= رحم] قرار دادیم؛ (١٣)سپس نطفه را بصورت علقه [= خون بسته]، و علقه را بصورت مضغه [= چیزی شبیه گوشت جویده شده]، و مضغه را بصورت استخوانهایی درآوردیم؛ و بر استخوانها گوشت پوشاندیم؛ سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم؛ پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است!»(١٤)

استناد به «تبریک خدا به خویش» پس از بیان چگونگی خلقت آدمی (تبارک الله احسن الخالقین) از سوی برخی از مسلمانان، نشانگر برتری آدمی نسبت به سایر مخلوقات، دانسته شده است.

در این باره به چند نکته اشاره می‌شود:

١- عالمان و مفسران شناخته شده‌ی قرآن از شیعه و سنی، برای ادعای «برتری انسان از سایر مخلوقات» به این آیات استناد نکرده‌اند.

البته در برخی کتاب‌های تفسیری، اظهار نظرهای مبهمی وجود دارد که ممکن است چنین استظهاری را از آن استشمام کرد.

در کتاب «الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل ١٠ / ٤٣٢ و ٤٣٣» اثر آیة الله ناصر مکارم شیرازی آمده است: «آخر مرحلة فی تکامل جنین الإنسان فی الرحم**...** مرحلة ذکرها القرآن فی عبارة موجزة؛ "ثم أنشأناه خلقا آخر" و یعقب ذلک مباشرة بالقول: "فتبارک الله أحسن الخالقین". ما هذه المرحلة التی تمتاز بهذه الأهمیة؟ إنها مرحلة یدخل فیها الجنین مرحلة الحیاة الإنسانیة، یکون له إحساس و حرکة، و بتعبیر الأحادیث الإسلامیة "نفخ الروح". هنا یترک الإنسان حیاته النباتیة بقفزة واحدة لیدخل عالم الحیوان، و منه إلی عالم الإنسانیة، و تتباعد الشقة مع المرحلة السابقة بدرجة استخدمت الآیة لها عبارة؛ "ثم أنشأنا" لأن عبارة؛ "ثم خلقنا" لم تعد کافیة. حیث یتخذ الإنسان فی هذه المرحلة شکلا خاصا **یرفعه عن المخلوقات الأخری**، لیکون جدیرا **بخلافة الله فی الأرض**، و لیحمل **الأمانة التی تخلت عنها الجبال والسماوات**، لعدم استطاعتها حملها. وهنا انطوی

"العالم الکبیر" فی "الجرم الصغیر" بکل عجائبه، **فیکون جدیرا حقا بعبارة؛** "تبارک الله أحسن الخالقین"».

عباراتی چون؛ «**شکل خاصی که آدمی را از دیگر مخلوقات درجایگاهی برتر قرار می‌دهد**» و یادآوری مجدد «**سزاواری انسان برای جانشینی خدا**» و «حمل امانت الهی توسط انسان، و عدم تحمل آن از سوی کوه‌ها و آسمان‌ها» (که در آینده به آن خواهیم پرداخت)، نشان می‌دهد که ایشان ازجمله کسانی است که از این آیات، به «**برتری انسان نسبت به دیگر مخلوقات**» رسیده‌اند و لذا به آن استناد می‌کنند.

۲- برای نمونه، از چند مفسر شناخته شده‌ی شیعه و سنی، نظریات آن‌ها را باهم از نظر می‌گذرانیم تا معلوم گردد که اصولا کسی از عالمان شناخته شده‌ی مدافع نظریه‌ی رایج، به این آیه برای اثبات ادعای یادشده (برتری انسان بر دیگر مخلوقات) استناد نکرده است:

الف) التبیان–الشیخ الطوسی– ج ۷– ص ٣٥٤؛ «و قوله ثم "أنشأناه خلقا آخر" یعنی بنفخ الروح فیه –فی قول ابن عباس و مجاهد– و قیل: نبات الأسنان و الشعر، و اعطاء العقل و الفهم. و قیل "خلقا آخر" معناه ذکر أو أنثی. ثم قال "فتبارک الله أحسن الخالقین" و معنی (تبارک) استحق التعظیم بأنه قدیم لم یزل، و لایزال، و هو مأخوذ من البروک، و هو الثبوت. و قوله "أحسن الخالقین" فیه دلالة علی أن الانسان قد یخلق علی الحقیقة، لأنه لو لم یوصف بخالق إلا الله، لما کان لقوله "أحسن الخالقین" معنی».

ب) تفسیر مجمع البیان – الشیخ الطبرسی – ج ۷– ص ۱۸۰؛ «(فتبارک الله أحسن الخالقین) أی: تعالی الله و دام خیره و ثبت. وقیل: معناه استحق التعظیم بأنه قدیم لم یزل لایزال، لأنه مأخوذ من البروک الذی هو الثبوت. و قال:(أحسن الخالقین) لأنه لاتفاوت فی خلقه. و أصل الخلق التقدیر، یقال: خلقت الأدیم: إذا قسته لتقطع منه شیئا. وقال حذیفة فی هذه الآیة: (تصنعون ویصنع الله وهو خیر الصانعین). وفی هذا دلیل علی أن اسم الخلق قد یطلق علی فعل غیر الله تعالی، إلا أن الحقیقة فی الخلق لله سبحانه فقط. فإن المراد من الخلق إیجاد الشئ مقدرا تقدیرا، لا تفاوت فیه. و هذا إنما یکون من الله سبحانه و تعالی، و دلیله قوله (ألا له الخلق و الأمر)».

پ) تفسیر «الصافی» فیض کاشانی – ج ٣- ص ٣٩٦؛ «ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما قد سبق تفسيرها فی أوایل سورة الحج و قرء العظم على التوحيد فيهما ثم أنشأناه خلقا آخر. القمی عن الباقر علیه السلام قال هو نفخ الروح فيه فتبارک الله أحسن الخالقين. فی التوحيد عن الرضا علیه السلام إنه سئل و غير الخالق الجليل خالق قال إن الله تبارک و تعالى قال تبارک الله أحسن الخالقين و قد أخبر أن فی عباده خالقين و غير خالقين منهم عيسى بن مريم خلق من الطين كهيئة الطير بإذن الله و السامری خلق لهم عجلا جسدا له خوار».

ت) تفسیر «المیزان» علامه‌ی طباطبائی- ج ١٥- ص ٢١– ٢٢؛ «قوله تعالى: "فتبارک الله أحسن الخالقين" قال الراغب: أصل البرک -بالفتح فالسكون- صدر البعير. قال: و برک البعير ألقى ركبه و اعتبر منه معنى اللزوم. قال: و سمی محبس الماء بركة -بالكسر فالسكون- و البركة ثبوت الخير الإلهی فی الشئ قال تعالى: "لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض" و سمی بذلک لثبوت الخير فيه ثبوت الماء فی البركة، و المبارک ما فيه ذلک الخير. قال: و لما كان الخير الإلهی يصدر من حيث لا يحس و على وجه لا يحصى و لايحصر قيل لكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة هو مبارک و فيه بركة. انتهى.

فالتبارک منه تعالى اختصاصه بالخير الكثير الذی يجود به و يفيضه على خلقه و قدتقدم أن الخلق فی أصله بمعنى التقدير فهذا الخير الكثير كله فی تقديره و هو إيجاد الأشياء و تركيب أجزائها بحيث تتناسب فيما بين أنفسها و تناسب ما وراءها و من ذلک ينتشر الخير الكثير. و وصفه تعالى بأحسن الخالقين يدل على عدم اختصاص الخلق به و هو كذلک لما تقدم أن معناه التقدير و قياس الشئ من الشئ لا يختص به تعالى، و فی كلامه تعالى من الخلق المنسوب إلى غيره قوله: "و إذ تخلق من الطين كهيئة الطير" المائدة: ١١٠ و قوله: "و تخلقون إفكا" العنكبوت:١٧».

ث) تفسیر الثعلبی- ج ٧- ص ٤٣؛ «*(فتبارک الله)* أی استحق التعظيم و الثناء بأنه لم يزل و لايزال و أصله من البروک و هو الثبوت. "*(أحسن الخالقين)* أی المصورين و المقدرين، مجاهد: يصنعون و يصنع الله و الله خير الصانعين. ابن جريج: إنما جمع الخالقين لأن عيسى كان يخلق، فأخبر جل ثناؤه أنه يخلق أحسن مما كان يخلق. و روى أبو الخليل عن أبی قتادة قال: لما نزلت هذه الآية إلى آخرها قال عمر بن الخطاب ح (فتبارک الله أحسن الخالقين) فنزلت" *(فتبارک الله أحسن الخالقين)*. قال ابن عباس:

کان ابن أبی سرح یکتب لرسول الله صلی الله علیه و سلم فأملی علیه هذه الآیة، فلما بلغ قوله"❊(خلقا آخر)❊ خطر بباله"❊(فتبارک الله أحسن الخالقین)❊ فلما أملاها کذلک لرسول الله قال عبد الله: إن کان محمد نبیا یوحی إلیه فانا نبی یوحی إلی، فلحق بمکة کافرا».

ج) زاد المسیر – ابن الجوزی- ج ٥ – ص ٣١٦– ٣١٧؛ «قوله تعالی: ❊(فتبارک الله)❊ أی: استحق التعظیم و الثناء. و قد شرحنا معنی "تبارک" فی (الأعراف)❊(أحسن الخالقین)❊ أی: المصورین و المقدرین. و الخلق فی اللغة: التقدیر. و جاء فی الحدیث أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قرأ هذه الآیة و عنده عمر، إلی قوله تعالی: ❊(خلقا آخر)❊، فقال عمر: فتبارک الله أحسن الخالقین، فقال رسول الله صلی الله علیه و سلم: "لقد ختمت بما تکلمت به یا ابن الخطاب". فإن قیل: کیف الجمع بین قوله: ❊(أحسن الخالقین) ❊و قوله: ❊(هل من خالق غیر الله)❊. فالجواب: أن الخلق یکون بمعنی الإیجاد، و لاموجد سوی الله، و یکون بمعنی التقدیر، کقول زهیر: و بعض القوم یخلق ثم لا یفری فهذا المراد ها هنا، أن بنی آدم قد یصورون و یقدرون و یصنعون الشئ، فالله خیر المصورین و المقدرین. و قال الأخفش: الخالقون هاهنا هم الصانعون، فالله خیر الخالقین».

چ) «التفسیر الکبیر» اثر: فخر رازی – ج ٢٣- ص ٨٦؛ «المسألة الثانیة: قالت المعتزلة الآیة تدل علی أن کل ما خلقه حسن و حکمة و صواب و إلا لما جاز وصفه بأنه أحسن الخالقین، و إذا کان کذلک وجب أن لایکون خالقا للکفر و المعصیة فوجب أن یکون العبد هو الموجد لهما؟ و الجواب: من الناس من حمل الحسن علی الإحکام و الاتقان فی الترکیب و التألیف، ثم لو حملناه علی ما قالوه فعندنا أنه یحسن من الله تعالی کل الأشیاء لأنه لیس فوقه أمر و نهی حتی یکون ذلک مانعا له عن فعل شیء».

ح) تفسیر القرطبی -القرطبی- ج ١٢- ص ١١٠؛ «قوله تعالی: (فتبارک الله أحسن الخالقین) یروی أن عمر بن الخطاب لما سمع صدر الآیة إلی قوله: "خلقا آخر" قال فتبارک الله أحسن الخالقین، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: (هکذا أنزلت). و فی مسند الطیالسی: و نزلت "و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طین" الآیة، فلما نزلت قلت أنا: تبارک الله أحسن الخالقین، فنزلت: "تبارک الله أحسن الخالقین". و یروی أن قائل ذلک معاذ بن جبل. و روی أن قائل ذلک عبد الله بن أبی سرح، و بهذا السبب ارتد و

قال: اتی بمثل ما یأتی محمد، و فیه نزل "و من أظلم ممن افتری علی الله کذبا أو قال أوحی إلی و لم یوح إلیه شئ و من قال سأنزل مثل ما أنزل الله" [الانعام: ٩٣] علی ما تقدم بیانه فی "الانعام". و قوله تعالی: "فتبارک" تفاعل من البرکة. (أحسن الخالقین) أتقن الصانعین. یقال لمن صنع شیئا خلقه، و منه قول الشاعر: و لأنت تفری ما خلقت و بعض *القوم یخلق ثم لا یفری و ذهب بعض الناس إلی نفی هذه اللفظة عن الناس، و إنما یضاف الخلق إلی الله تعالی. و قال ابن جریج: إنما قال: "أحسن الخالقین" لأنه تعالی قد أذن لعیسی علیه السلام أن یخلق، و اضطرب بعضهم فی ذلک. و لاتنفی اللفظة عن البشر فی معنی الصنع، و إنما هی منفیة بمعنی الاختراع و الایجاد من العدم».

٣- اگر چه موضوع تبریک در این آیات «خلقت آدمی» است ولی **خداوند به «خود» تبریک می‌گوید** و تنها «خالق» را شایسته‌ی تبریک می‌داند و نه «مخلوق» را، تا از آن استظهار برتری آدمی شود. یعنی سخن از «احسن الخالقین» است و نه از «احسن المخلوقین». قرآن کریم در آیه‌ی ٧ سوره‌ی سجدة، با صراحت کامل می‌گوید: «الذی اَحسنَ کلّ شیئ خَلَقَهُ و بدأ خلقَ الإنسان من طین=خداوند، کسی است که هر آفریده‌ای را نیکو آفریده است و آغاز کرد آفرینش انسان را از گِل». پس همه ی مخلوقات را در «احسن خلق» آفریده است(احسن کل شیئ خلقه) و به همین خاطر از خود به عنوان «احسن الخالقین» یاد می کند.

٤- خدای سبحان در مورد خلقت سایر پدیده‌ها نیز «تبریک» گفته است. به یادآوری نمونه‌هایی از آن اکتفاء می‌کنیم:

یکم) خدای سبحان، در مورد خلقت آسمان و زمین و خورشید و ماه و ستارگان، با عبارت «فتبارک الله رب العالمین» به خود «تبریک» گفته است. در سوره‌ی «أعراف/٥٤» می‌خوانیم: «إِنّ رَبّکُمُ اللّهُ الّذی خَلَقَ السّماواتِ وَ الْأَرْضَ فی سِتّةِ أَیّامٍ ثُمّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ یُغْشِی اللّیْلَ النّهارَ یَطْلُبُهُ حَثیثاً وَ الشّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النّجُومَ مُسَخّراتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ **تَبارَکَ اللّهُ رَبُّ الْعالَمینَ**». پروردگار شما، خداوندی است که آسمانها و زمین را در شش روز [= شش دوران] آفرید؛ سپس به تدبیر جهان هستی پرداخت؛ با (پرده تاریک) شب، روز را می پوشاند؛ و شب به دنبال روز، به سرعت در حرکت است؛ و خورشید و ماه و ستارگان را آفرید، که مسخّر فرمان او هستند. آگاه باشید که

آفرینش و تدبیر (جهان)، از آن او (و به فرمان او) ست! پر برکت (و زوال‌ناپذیر) است خداوندی که پروردگار جهانیان است!

دوم) در سوره‌ی «فرقان/٦١» به خاطر خلقت خورشید و ماه، به خود تبریک گفته است (**تَبارَکَ الَّذی** جَعَلَ فِی السَّماءِ بُرُوجاً وَ جَعَلَ فیها سِراجاً وَ قَمَراً مُنیراً). جاودان و پربرکت است آن (خدایی) که در آسمان منزلگاه‌هائی برای ستارگان قرار داد؛ و در میان آن، چراغ روشن و ماه تابانی آفرید!

سوم) در سوره‌ی «زخرف/٨٥» بخاطر اقتدار خویش بر آسمان و زمین و هرچه در آن‌ها و بین آسمان و زمین است و بخاطر دانستن زمان روز رستاخیز، به خود تبریک گفته است (وَ **تَبارَکَ الَّذی** لَهُ مُلْکُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَیْنَهُما وَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ). پر برکت و پایدار است کسی که حکومت آسمانها و زمین و آنچه در میان آن دو است از آن اوست؛ و آگاهی از قیام قیامت نزد اوست و به سوی او بازگردانده می‌شوید!

عبارت «تبارک الذی ...» در آیات ١ و ١٠ سوره ی فرقان، در مورد «نزول قرآن» نیز تکرار شده است.

چهارم) در سوره‌ی «مُلک/١» نیز بخاطر در دست داشتن قدرت بیکران و توانایی انجام هرچه بخواهد، به خود تبریک می‌گوید (**تَبارَکَ الَّذی** بِیَدِهِ الْمُلْکُ وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ قَدیرٌ). پربرکت و زوال‌ناپذیر است کسی که حکومت جهان هستی به دست اوست، و او بر هر چیز تواناست.

پنجم) در سوره‌ی «غافر/٦٤» نسبت به امور متعدده، از جمله «اراده ی خویش به استقرار انسان در زمین و روزی دادن او و از طیبات» خداوند به خویش «تبریک» گفته است (اللَّهُ الَّذی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ قَراراً وَ السَّماءَ بِناءً وَ صَوَّرَکُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَکُمْ وَ رَزَقَکُمْ مِنَ الطَّیِّباتِ ذلِکُمُ اللَّهُ رَبُّکُمْ **فَتَبارَکَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمینَ**). خداوند کسی است که زمین را برای شما جایگاه امن و آرامش قرار داد و آسمان را همچون سقفی (بالای سرتان)؛ و شما را صورتگری کرد، و صورتتان را نیکو آفرید؛ و از چیزهایی پاکیزه به شما روزی داد؛ این است خداوند پروردگار شما! جاوید و پربرکت است خداوندی که پروردگار عالمیان است!

٥- مبارک بودن پدیده‌هایی از قبیل کعبه، شب قدر، باران، برخی قریه‌ها، کوه طور، درخت، زمین، ذکر، مسجد الأقصی، تورات، قرآن و **...** در قرآن با صراحت یادشده است.

بنابراین، برفرض که تبریک خداوندی، ناشی از مبارک بودن مخلوقی بنام «انسان» بوده باشد، این صفت از مختصات انسانی نخواهد بود تا «برتری آدمی» را اثبات کند.

٦- نتیجه‌ی این بررسی، آشکار می‌کند که « هیچگونه ارتباطی بین این آیه با ادعای برتری انسان از سایر مخلوقات، وجود ندارد».

چهارم) احسن تقویم

برخی از مفسران به «آیه‌ی سوره‌ی تین» برای برتری انسان بر دیگر مخلوقات، استناد کرده‌اند، که می‌گوید: «لقد خلقنا الإنسان فی احسن تقویم. ثم رددناه اسفل سافلین=همانا انسان را در برترین شکل و قامت، آفریدیم. سپس او را به پایین ترین جایگاه برگرداندیم/ آیات ٤و ٥».

در تکمیل این نظریه، برخی به «آیه‌ی ٣سوره‌ی تغابن» نیز تمسک کرده‌اند، که می‌گوید: «خلق السماوات و الأرض بالحق و صوّرکم فأحسن صورکم و الیه المصیر=آسمان‌ها و زمین را برحق آفرید و شما را صورت بندی کرد، پس صورت شما را نیکو قرار داد، و بازگشت به سوی او است».

در این باره به چند نکته باید توجه کرد:

١- برخی مفسران شیعه و سنی، صریحا به مفاد این آیه برای نظریه‌ی رایج «برتری انسان بر سایر مخلوقات» استناد کرده‌اند:

الف) در تفسیر «مجمع البیان -ج ١٠- ص ٣٩٣ – ٣٩٤» آمده است؛ «**خداوند آدم و نسل او را در نیکوترین شکل آفرید ...** و گفته شده است که؛ مقصود آیه این است که خداوند، انسان را با کمال نفس و تناسب اندام آفرید و **او را از سایر مخلوقات بواسطه‌ی قدرت سخن گفتن و شناختن تفاوت‌ها و تفکر و تدبیر و سایر چیزهایی که مختص انسان است، متمایز ساخت**» ("لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم" هذا جواب القسم و أراد جنس الانسان، و هو آدم و ذریته، خلقهم الله فی أحسن صورة، عن إبراهیم و مجاهد و قتادة. و قیل: فی أحسن تقویم أی: منتصب القامة، و سائر الحیوان

مکب علی وجهه إلا الانسان، عن ابن عباس و قیل: أراد أنه خلقهم علی کمال فی أنفسهم، و اعتدال فی جوارحهم، و أبانهم عن غیرهم بالنطق و التمییز و التدبیر، إلی غیر ذلک مما یختص به الانسان).

ب) فیض کاشانی در تفسیر «صافی» می‌گوید: «**خداوند آدمی را به راست‌قامتی و نیکوصورتی، اختصاص داد و او را جامع خصوصیات همه‌ی کائنات** و امکانات مشابه سایر موجودات **قرار داد**» ("لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم": تعدیل بأن خص بانتصاب القامة، و حسن الصورة، واستجماع خواص الکائنات، و نظائر سائر الموجودات/التفسیر الصافی- الفیض الکاشانی- ج ۷- ص ۵۱۲— ۵۱۳).

پ) در تفسیر «الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل –ج ۲۰- ص ۳۱۲— ۳۱۳» آمده است؛ «خداوند آدمی را به شکلی متوازن از جهات؛ جسمی، روحی و عقلی، آفرید و همه گونه کفایت و لیاقت برای تعالی را به او بخشید و او را در عین کوچکی جسم، محل قرار عالم اکبر قرار داد و **او را لایق "لقد کرمنا" دانست و بعد از اتمام خلقتش، به خود تبریک گفت و ...**» (لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم. "تقویم" یعنی تسویة الشئ بصورة مناسبة، و نظام معتدل و کیفیة لائقة، و سعة مفهوم الآیة یشیر إلی أن الله سبحانه خلق الإنسان بشکل متوازن لائق من کل الجهات، الجسمیة و الروحیة و العقلیة، إذ جعل فیه ألوان الکفاءات، و أعده لتسلّق سلّم السموّ، و هو — و إن کان جرما صغیرا- وضع فیه العالم الأکبر، و منحه من الکفاءات و الطاقات ما جعله لائقا لوسام: "و لقد کرمنا بنی آدم"، و هذا الإنسان هو الذی یقول فیه الله سبحانه بعد ذکر انتهاء خلقته: "فتبارک الله أحسن الخالقین" ...).

ت) در «تفسیر الثعلبی –ج ۱۰ — ص ۲۴۰—۲۴۱» آمده است؛ «انسان را در متوازن‌ترین قامت و نیکوترین صورت آفرید. و ابوبکربن‌ظاهر گفته است: "انسان را با عقل، فرمان پذیری، دارای قدرت شناخت، کشیدگی قد و در حالی که خوراک خویش را با دست به دهان می‌برد، آفرید» ("لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم" أعدل قامة و أحسن صورة، و ذلک أنه خلق کل شی منکبا علی وجهه إلا الإنسان. و قال أبو بکر بن ظاهر: "مزینا بالعقل، مؤدبا بالأمر، مهذبا بالتمییز، مدید القامة، یتناول مأکوله بیده").

ث) فخر رازی در «التفسیر الکبیر –ج ۳۲– ص ۱۰ – ۱۱» علاوه بر مطالب مشابه در تفسیر ثعلبی، آورده است؛ «... یحیی بن اکثم (قاضی منصور عباسی) این آیه را به نیکویی صورت، تفسیر کرده است». او سپس داستانی را نقل می‌کند که در برخی تفاسیر دیگر اهل سنت، مثل تفسیر قرطبی، نیز آمده است که؛ عیسی بن موسی الهاشمی (و در نقل رازی، خود منصور) قسم خورد که اگر زنش زیباتر از ماه نباشد، او را طلاق داده است.

وقتی این مطلب به منصور دوانیقی منتقل شد، از فقهاء استفسار کرد، همه حکم به جدایی کردند و ابن اکثم با استناد به این آیه، حکم به زیباتر بودن زن از ماه کرد، و لذا حکم به بقای زوجیت آنان کرد. منصور نیز همین رأی را پسندید و آن را اعمال کرد.

فخر رازی سپس می‌گوید: «برخی از افراد صالح چنین دعا می‌کردند که؛ **خدایا، تو در این دنیا به ما نیکوترین شکل را دادی**، پس در آخرت به ما نیکوترین رفتار خود را ارزانی بدار، که عفو از گناهان و گذشتن از عیب‌ها است»

("لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم" ... و ذکروا فی شرح ذلک الحسن وجوها أحدها: أنه تعالی خلق کل ذی روح مکبا علی وجهه إلا الإنسان فإنه تعالی خلقه مدید القامة یتناول مأکوله بیده. و قال الأصم: فی أکمل عقل و فهم و أدب و علم و بیان. و الحاصل أن القول الأول راجع إلی الصورة الظاهرة، و الثانی إلی السیرة الباطنة. و عن یحیی بن أکثم القاضی أنه فسر التقویم بحسن الصورة، فإنه حکی أن ملک زمانه خلا بزوجته فی لیلة مقمرة، فقال: إن لم تکونی أحسن من القمر فأنت کذا، فأفتی الکل بالحنث إلا یحیی بن أکثم فإنه قال: لا یحنث، فقیل له: خالفت شیوخک، فقال: الفتوی بالعلم و لقد أفتی من هو أعلم منا و هو الله تعالی فإنه یقوله: "لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم" و کان بعض الصالحین یقول: إلهنا أعطیتنا فی الأولی أحسن الأشکال، فأعطنا فی الآخرة أحسن الفعال، و هو العفو عن الذنوب، و التجاوز عن العیوب).

ج) در «تفسیر القرطبی –ج ۲۰– ص ۱۱۵– ۱۱۶» علاوه بر تکرار مطالب یادشده، آمده است؛ «گفته شده که؛ این آیات در باره‌ی انسان کافر و منکر معاد آمده است و مقصود آن "ولید بن مغیرة" یا "کلدة بن أسید" بوده است. و گفته شده است که؛ آدم و نسل او مراد آیه اند».

او همچنین افزوده است که؛ «**ابن عربی گفته است: خداوند، هیچ مخلوقی برتر از انسان نیافریده است. او انسان را؛ عالم، قدرتمند، با اراده، سخن گو، شنوا، بینا، با فکر و تدبیر و حکیم آفریده است، و این ها همه صفات پروردگار سبحان است.** برخی از علماء از این سخن تعبیر کرده اند که؛ "خداوند، انسان را به صورت خویش آفریده است" یعنی انسان را دارای صفات خدایی قرار داده است».
مرحوم قرطبی در ادامه می‌گوید: «پس این مطلب تو را راهنمایی می‌کند به این که؛ **حقیقتا انسان نیکوترین خلق خدا است، هم از نظر باطنی و هم از نظر ظاهری ...** و به همین دلیل فلاسفه گفته‌اند که: "آدمی عالم اصغر است، چرا که تمامی آنچه در مخلوقات است، در وجود آدمی جمع شده است»
(قوله تعالی: "لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم. ثم رددناه أسفل سافلین" فیه مسألتان: الأولی – قوله تعالی: "لقد خلقنا الانسان" هذا جواب القسم، و أراد بالانسان: الکافر. قیل: هو الولید بن المغیرة. و قیل: کلدة بن أسید. فعلی هذا نزلت فی منکری البعث. و قیل: المراد بالانسان آدم و ذریته. "فی أحسن تقویم" و هو اعتداله و استواء شبابه، کذا قال عامة المفسرین. و هو أحسن ما یکون، لأنه خلق کل شئ منکبا علی وجهه، و خلقه هو مستویا، و له لسان ذلق، و ید و أصابع یقبض بها.
و قال ... ابن العربی: **"لیس لله تعالی خلق أحسن من الانسان**، فإن الله خلقه حیا عالما، قادرا مریدا متکلما، سمیعا بصیرا، مدبرا حکیما. و هذه صفات الرب سبحانه، و عنها عبر بعض العلماء، و وقع البیان بقوله: "إن الله خلق آدم علی صورته" یعنی علی صفاته التی قدمنا ذکرها. و فی روایة: "علی صورة الرحمن" و من أین تکون للرحمن صورة متشخصة، فلم یبق إلا أن تکون معانی "... فهذا یدلّک علی **أن الانسان أحسن خلق الله باطنا و ظاهرا**، جمال هیئة، و بدیع ترکیب الرأس بما فیه، و الصدر بما جمعه، و البطن بما حواه، و الفرج و ما طواه، و الیدان و ما بطشتاه، و الرجلان و ما احتملتاه. و لذلک قالت الفلاسفة: إنه العالم الأصغر، إذ کل ما فی المخلوقات جمع فیه ...).
چ) در «تفسیر الثعالبی –ج ۵– ص ۶۰۶–۶۰۷» آمده است: «**...** و قال بعض العلماء بالعموم ای الانسان أحسن المخلوقات تقویما **...**=برخی از علماء قائل شده‌اند که؛ **انسان نیکوترین همه‌ی مخلوقات است، از نظر قوام شکل و اندام ...**».

۲- ظاهرا برداشت عرفا از این آیه، با نظریه‌ی رایج همراه است. پیش از این از تفسیر قرطبی که از قول «ابن عربی» مطلبی را نقل کرده بود، آگاه شدیم و اکنون به نمونه ای دیگر از تفاسیر عرفانی نگاه کنید، که می‌گوید: «**در نیکوترین شکل و صورت ظاهری و معنوی، آدمی را خلق کرد**، در حالی که تناسب اندام و علم و قدرت و و اراده و تکلم و دیدن و شنیدن و چیزهایی از این قبیل را داشت که همه آن‌ها نمونه‌ای از صفات خدای سبحان است، و به همین جهت برخی علماء تعبیر کرده‌اند که؛ خدا آدمی را به صورت خویش آفرید" و به همین معنی است فرموده‌ی پیامبر: "کسی که خود را بشناسد خدای خود را شناخته است" **...**»

(**...** « لقد خلقنا الإنسان » أی جنس الإنسان «فی أحسن تقویم» أی کائنا فی أحسن ما یکون من التقویم و التعدیل صورة و معنی حیث برأه الله تعالی مستوی القامة متناسب الأعضاء متصفا بالحیاة و العلم و القدرة و الإرادة و التکلم و السمع و البصر و غیر ذلک من الصفات التی هی من أنموذجات من الصفات السبحانیة و آثار لها و قد عبر بعض العلماء عن ذلک بقوله خلق آدم علی صورته و فی روایة علی صورة الرحمن و بنی علیه تحقیق معنی قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه و قال إن النفس الإنسانیة مجردة لیست حالّة فی البدن و لاخارجة عنه متعلقة به تعلق التدبیر و التصرف تستعمله کیفما شاءت فإذا أرادت فعلا من الأفاعیل الجسمانیة تلقیه إلی ما فی القلب من **الروح الحیوانی الذی هو أعدل الأرواح و أصفاها و أقربها منها و أقواها مناسبة إلی عالم المجردات إلقاء روحانیا** و هو یلقیه بواسطة ما فی الشرایین من الأرواح إلی الدماغ الذی هو منبت الأعصاب التی فیها القوی المحرکة للإنسان فعند ذلک یحرک من الأعضاء ما یلیق بذلک الفعل من مبادیه البعیدة و القریبة فیصدر عنه ذلک بهذه الطریقة **فمن عرف نفسه علی هذه الکیفیة من صفاتها و أفعالها تسنی له أن یترقی إلی معرفة رب العزة عز سلطانه ...**/تفسیر أبی السعود -أبی السعود- ج ۹ – ص ۱۷۵–۱۷۶).

۳- البته در ضمن مطالب نقل شده، آشکار شد که برخی عالمان و مفسران، از این آیه «برتری مطلق انسان از سایر موجودات» را برداشت نکرده‌اند و تنها به «نیکویی صورت و خلقت بشر» پرداخته‌اند.

برای روشن‌تر شدن این برداشت، برخی اظهارات ایشان را می‌بینیم؛

الف) شیخ طوسی در تفسیر «التبیان – ج ۱۰- ص ۳۷٦» می‌گوید: «و قوله "لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم" ... و قال الفراء: معناه إنا لنبلغ بالآدمی أحسن تقویمه، و هو اعتداله و استواء شبابه، و هو أحسن ما یکون=... فرّاء گفته است: معنای آیه این است که؛ ما آدمی را به نیکوترین قوام وی می‌رسانیم، که عبارت است از توازن و اعتدال او در زمان جوانی، و این نیکوترین زمان وجود اوست». به همین خاطر بسیاری از مفسران، در باره‌ی «ثم رددناه اسفل سافلین» گفته‌اند: «الی ارذل العمر=به دوران پیری و فرتوتی»
(... و فی ذلک إشارة أیضا إلی حال الشباب "ثم رددناه أسفل سافلین" یرید إلی الخرف، و أرذل العمر، و الهرم، و نقصان العقل. و السافلون هم الضعفاء و الزمنی و الأطفال، و الشیخ الکبیر أسفل هؤلاء جمیعا، عن ابن عباس و إبراهیم و قتادة/تفسیر مجمع البیان –ج ۱۰- ص ۳۹٤ .
(ثم رددناه أسفل سافلین) یعنی إلی أرذل العمر، ینقص عمره و یضعف بدنه و یذهب عقله. قال ابن عباس: (إن) نفرا ردوا إلی أرذل العمر علی عهد رسول الله صلی الله علیه و سلم فأنزل الله عذرهم و أخبر أن لهم أجرهم الذی عملوا قبل أن تذهب عقولهم. قال عکرمة: لم یضر هذا الشیخ الهرم کبره إذا ختم الله تعالی له بأحسن ما کان یعمل. قال أهل المعانی: السافلون: الضعفی و الهرمی و الزمنی/تفسیر الثعلبی – الثعلبی- ج ۱۰- ص ۲٤۰,
ففیه وجهان: الأول: قال ابن عباس: یرید أرذل العمر، و هو مثل قوله: یرد إلی أرذل العمر، قال ابن قتیبة: السافلون هم الضعفاء و الزمنی، و من لایستطیع حیلة و لایجد سبیلا، یقال: سفل یسفل فهو سافل و هم سافلون، کما یقال: علا یعلو فهو عال و هم عالون، أراد أن الهرم یخرف و یضعف سمعه و بصره و عقله و تقل حیلته و یعجز عن عمل الصالحات، فیکون أسفل الجمیع/تفسیر الرازی – الرازی- ج ۳۲ – ص ۱۱).
البته این برداشت، از نظر معنا با استثنای پس از آن (الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات، فلهم اجر غیر ممنون) سازگاری ندارد، چرا که اگر مقصود «جوانی و پیری» باشد، افراد صالح و مؤمن با افراد ظالم و کافر، یکسان‌اند و همگان از این دو مرحله، بهره‌مند خواهند شد. بنا بر این، استثنای آن منقطع خواهد بود، و اصل در استثناء، متصل بودن آن است. بنا بر این، خلاف ظاهر آیه خواهد بود.

در این برداشت، هیچ خبری از «برتری مطلق آدمی در صورت و معنا» نیست و تنها از عبارت «احسن تقویم» مفهوم «برترین شکل ممکن برای آدمی» استفاده شده است.

ب) مرحوم علامه‌ی طباطبائی در «تفسیر المیزان –ج ۲۰– ص ۳۱۹ – ۳۲۰» مقصود آیه را «صلاحیت وجودی انسان برای ارتفاع، تعالی و سعادت و یا تنزل و شقاوت» دانسته است. یعنی «قوام وجودی انسان در نیکوترین شکل ممکن برای تعالی آفریده شده و امکان تنزل به پایین ترین مراحل وجود را نیز دارد»

(قوله تعالی: "لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم" جواب للقسم و المراد بکون خلقه فی أحسن تقویم؛ اشتمال التقویم علیه فی جمیع شؤونه و جهات وجوده، و التقویم جعل الشئ ذا قوام و قوام الشئ ما یقوم به و یثبت. فالانسان، و المراد به الجنس، ذو أحسن قوام بحسب الخلقة.

و **معنی کونه ذا أحسن قوام بحسب الخلقة** علی ما یستفاد من قوله بعد: "ثم رددناه أسفل سافلین إلا الذین" الخ، **صلوحه بحسب الخلقة للعروج إلی الرفیع الاعلی** و الفوز بحیاة خالدة عند ربه سعیدة لاشقوة معها، **و ذلک بما جهزه الله به من العلم النافع و مکّنه منه من العمل الصالح**، قال تعالی: "و نفس و ما سواها فألهمها فجورها و تقواها" [الشمس: ۸] فإذا آمن بما علم و زاول صالح العمل، رفعه الله إلیه، کما قال: "إلیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه" [فاطر : ۱۰]، و قال: "و لکن یناله التقوی منکم" [الحج: ۳۷] و قال: "یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین أوتوا العلم درجات" [المجادلة: ۱۱] و قال: "فأولئک لهم الدرجات العلی" [طه: ۷۵] إلی غیر ذلک من الآیات الدالة علی ارتفاع مقام الانسان و ارتقائه بالایمان و العمل الصالح، عطاء من الله غیر مجذوذ. و قد سمّاه تعالی أجرا کما یشیر إلیه قوله الآتی: "فلهم أجر غیر ممنون".

قوله تعالی: "ثم رددناه أسفل سافلین" ظاهر الرد أن یکون بمعناه المعروف فأسفل منصوب بنزع الخافض، **و المراد بأسفل سافلین مقام منحط هو أسفل من سفل من أهل الشقوة و الخسران** و المعنی ثم رددنا الانسان إلی أسفل من سفل من أهل العذاب. و احتمل أن یکون الرد بمعنی الجعل أی جعلناه أسفل سافلین، و أن یکون بمعنی التغییر و المعنی ثم غیرناه حال کونه أسفل جمع سافلین، و المراد بالسفالة علی أی حال الشقاء و العذاب ... قوله تعالی: "إلا الذین آمنوا و عملوا الصالحات فلهم أجر غیر ممنون" أی غیر

مقطوع استثناء متصل من جنس الانسان، و تفریع قوله: "فلهم أجر غير ممنون" عليه يؤيد كون المراد من رده إلى أسفل سافلين رده إلى الشقاء و العذاب). بنا بر این برداشت، تنها سخن از «نیکوترین وجه ممکن برای تعالی آدمی» در میان است و نه مقایسه‌ی انسان با سایر موجودات و برتری او بر آن‌ها.

پ) در «تفسیر ابن کثیر –ج ٤– ص ٥٦٣» می‌خوانیم؛ «خداوند انسان را در نیکوترین شکل و راست قامت و با تناسب اندام، نیکو آفرید**...** سپس بعد از این نیکویی و شادابی، جایگاه شان از آتش خواهد بود، اگر خدا و پیامبران را پیروی نکنند، و به همین جهت گفت: مگر کسانی که ایمان آوردند و نیکو رفتار کردند» (و قوله تعالی: "لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقويم" هذا هو المقسم عليه، و هو أنه تعالى خلق الانسان فی أحسن صورة و شكل منتصب القامة سوى الأعضاء حسنها، "ثم رددناه أسفل سافلين" أی إلى النار، قاله مجاهد و أبو العالى و الحسن و ابن زيد و غيرهم. ثم بعد هذا الحسن و النضارة، مصيرهم إلى النار إن لم يطع الله و يتبع الرسل. و لهذا قال: "إلا الذين آمنوا و عملوا الصالحات").

در این برداشت نیز هیچ‌گونه سخنی از نسبت سنجی بین انسان و سایر مخلوقات نیست. بنابر این، تنها سخن از «نیکوترین قوام وجودی ممکن» برای انسان است.

ت) در تفسیر «فتح القدير– الشوكانی –ج ٥– ص ٤٦٥ – ٤٦٦» آمده است؛ «مقصود آیه این است که؛ **ما جنس انسان را در نیکوترین قوام و توازن، خلق کردیم**». سپس به نقل اقوال دیگران پرداخته و می‌گوید: «قرطبی گفته است:**مقصود از "احسن تقویم" توازن وجودی و راست قامتی انسان است، این سخن عموم مفسران است**». آنگاه به نقل سخن ابن‌عربی و برداشت عرفانی وی می‌پردازد ("لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقويم" هذا جواب القسم: أی خلقنا جنس الإنسان كائنا فی أحسن تقويم و تعديل. قال الواحدی: قال المفسرون: إن الله خلق كل ذی روح مكبا على وجهه إلا الإنسان، خلقه مديد القامة يتناول مأكوله بيده، و معنى التقويم: التعديل، يقال: قوّمته فاستقام. قال القرطبی: **هو اعتداله و استواء شأنه، كذا قال عامة المفسرين**. قال ابن العربی: ليس لله تعالى خلق أحسن من الإنسان **...**).

٤- در خصوص آیه‌ی ۳ سوره‌ی تغابن، مطالب مفسران مشابه مطالب موجود در تفسیر آیات سوره‌ی «تین» است (تفسیر القرطبی – القرطبی- ج ۱۸- ص ١٣٤؛ قوله تعالی: **...** **"وصورکم فأحسن صورکم"** یعنی آدم علیه السلام، خلقه بیده کرامة له، قاله مقاتل. الثانی: جمیع الخلائق. و قد مضی معنی التصویر، و أنه التخطیط و التشکیل. فإن قیل: کیف أحسن صورهم؟ قیل له: جعلهم أحسن الحیوان کله و أبهاه صورة، بدلیل أن الانسان لا یتمنی أن تکون صورته علی خلاف ما یری من سائر الصور. و **من حسن صورته أنه خلق منتصبا غیر منکب**، کما قال عز وجل: **"لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم"** [التین: ٤] علی ما یأتی بیانه إن شاء الله تعالی).

۵- مرحوم علامه‌ی طباطبائی در «تفسیر المیزان –ج ۱۹- ص ۲۹۵» آورده است؛ «مقصود از نیکویی صورت، قوام وجودی آدمی است، همانگونه که در آیه‌ی ٤ سوره‌ی تین آمده است. و نیکویی صورت، به معنی تناسب تجهیزات وجود آدمی با غایت وجود آدمی است، و به معنی زیبایی و دل نشین بودن چهره نیست، بلکه به معنی "نیکویی عمومی‌ای است که در تمامی مخلوقات دیده می‌شود و خداوند در آیه‌ی ۷ سوره‌ی سجده، آن را بیان کرده است که؛ "خدایی که خلقت هرچیزی را نیکو قرار داد"» (و قوله: "وصورکم فأحسن صورکم" المراد بالتصویر إعطاء الصورة و صورة الشئ قوامه و نحو وجوده کما قال: "لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم" [التین: ٤] و حسن الصورة تناسب تجهیزاتها، بعضها لبعض، و المجموع لغایة وجودها، و لیس هو الحسن بمعنی صباحة المنظر و ملاحته، بل الحسن العام الساری فی الأشیاء کما قال تعالی: "الذی أحسن کل شئ خلقه" [ألم السجدة: ۷] **...**).

٦- دلیل عمده بر «عدم دلالت آیات مورد استناد» بر نظریه‌ی رایج، این است که خدای سبحان تمامی مخلوقات را در «نیکوترین وجه ممکن» آفریده است. قرآن کریم در آیه‌ی ۷ سوره‌ی سجدة، می‌گوید: «الذی اَحسنَ کلّ شیئ خَلَقَهُ و بدأ خلقَ الإنسان من طین=خداوند، کسی است که هر آفریده‌ای را نیکو آفریده است و آغاز کرد آفرینش انسان را از گِل».

۷- آیات زیر نیز برخی از ادعاهای رایج را زیر سئوال می‌برند:

النمل: ۸۸ «وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ **صُنْعَ اللّهِ الّذى أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ** إِنَّهُ خَبيرٌ بِما تَفْعَلُونَ». کوه‌ها را می‌بینی، و آنها را ساکن و جامد می‌پنداری، در حالی که مانند ابر در حرکتند؛ این صنع و آفرینش خداوندی است که همه چیز را متقن آفریده؛ او از کارهایی که شما انجام می‌دهید مسلّماً آگاه است!

القمر: ٤٩ « إِنّا **كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَر**». البته ما هر چیز را به اندازه آفریدیم!

فصلت: ۲۱ «وَ قالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا قالُوا أَنْطَقَنَا اللّهُ الّذى **أَنْطَقَ كُلَّ شَىْءٍ** وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». آنها به پوستهای تنشان می‌گویند: «چرا بر ضدّ ما گواهی دادید؟!» آنها جواب می‌دهند: «همان خدایی که هر موجودی را به نطق درآورده ما را گویا ساخته؛ و او شما را نخستین بار آفرید، و بازگشتتان بسوی اوست!

الفرقان: ۲ «الّذى لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَريكٌ فِى الْمُلْكِ وَ **خَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْديراً**». خداوندی که حکومت آسمانها و زمین از آن اوست، و فرزندی برای خود انتخاب نکرد، و همتایی در حکومت و مالکیّت ندارد، و همه چیز را آفرید، و به دقّت اندازه‌گیری نمود!

طه: ۵۰ «قالَ رَبُّنَا الّذى **أَعْطى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**». گفت: «پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازمه آفرینش او بوده داده؛ سپس هدایت کرده است!»

الإسراء: ٤٤ «تُسَبِّحُ لَهُ السَّماواتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فيهِنَّ وَ إِنْ **مِنْ شَىْءٍ إِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبيحَهُمْ** إِنَّهُ كانَ حَليماً غَفُوراً». آسمانهای هفتگانه و زمین و کسانی که در آنها هستند، همه تسبیح او می‌گویند؛ و هر موجودی، تسبیح و حمد او می‌گوید؛ ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید؛ او بردبار و آمرزنده است.

الحجر:۱۹ «وَ الْأَرْضَ مَدَدْناها وَ أَلْقَيْنا فيها رَواسِيَ وَ أَنْبَتْنا فيها مِنْ **كُلِّ شَىْءٍ مَوْزُون**». و زمین را گستردیم؛ و در آن کوه‌های ثابتی افکندیم؛ و از هر گیاه موزون، در آن رویاندیم

پنجم) انسان، امانت دار الهی

دلیل دیگری که شدیدا مورد تأکید موافقان نظریه‌ی رایج است، مفاد آیه‌ی ۷۲سوره ی احزاب است؛ «إنّا عرضنا الأمانة على السّماوات و الأرض و الجبال، فأبين أن يحملنها و أشفقن منها، و حملها الإنسان، إنّه كان ظلوما جهولا».

«ما امانت (تعهّد، تکلیف، و ولایت الهیّه) را بر آسمانها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، آنها از حمل آن سر برتافتند، و از آن هراسیدند؛ امّا انسان آن را بر دوش کشید؛ او بسیار ظالم و جاهل بود، (چون قدر این مقام عظیم را نشناخت و به خود ستم کرد)».

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه‌ی فال به نام من دیوانه زدند.

بحث در چند و چون «امانت الهی» که تنها آدمی آن را حمل کرده و بر عهده گرفته است، منتهی به اثبات برتری «نوع انسان» بر سایر مخلوقات زمینی و آسمانی شده است. سخن رایج این است که؛ «دیگران تاب تحمل امانت الهی را نداشتند و انسان تنها موجودی بود که چنین تحملی داشت». بنا براین تردیدی در اختصاص انسان به این ارزش نیست، و این برای برتری او، کافی است.

در خصوص این آیه، چند نکته را یادآوری می‌کنم؛

۱- گروهی از مفسران شیعه و سنی، برای اثبات نظریه‌ی رایج، به این آیه استناد کرده‌اند (رجوع کنید به التفسیر الصافی، فیض کاشانی ج ٦ ص ٧٦-٧٢، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ناصر مکارم شیرازی ج ۱۳ ص ۳٦٧-۳٧۳ با عنوان "حمل الأمانة الإلهیة أعظم افتخارات البشر=پذیرفتن امانت الهی، برترین افتخارات آدمیان است"، تفسیر ابن عربی ج ۲ ص ۱۵۱، تفسیر الآلوسی ج ۲۲ ص ۱۰۲).

۲- در تفاسیر عرفانی نیز سخن از برتری آدمی و «کمال مظهریت انسان برای صفات جمال و جلال الهی» در مقایسه با سایر موجودات است (تفسیر ابن عربی و تفسیر آلوسی).

۳- اختلاف نظر شدیدی در تعیین مفهوم و مصداق «امانت الهی» بین مفسران وجود دارد. بنابراین، معلوم می‌شود که آیه از نظر مفهوم و مصداق، اجمال و ابهام دارد و محتاج بررسی دقیق و تفسیر است.

٤- به احتمال راجح، و باتوجه به مناسبتی که بین آغاز و پایان آیه باید برقرار باشد، امانت مورد نظر آیه یا همان «امانت» است که شامل تمامی تعهدات و پیمان های معنوی و دنیوی می شود، و یا مفهوم «عدل و علم» و مصادیق و مظاهر آن ها است (که برای رهایی یافتن بشر از دو عنوان «ظلوم و جهول» شدیدا مورد نیاز انسان بوده و هست).

این دو، گزاره هایی هستند که با دقت در تفسیر و تأویل آیه، تمامی عناوین و مصادیق مورد نظر مفسران و روایات را در خود جای می‌دهند و «جامع» آن‌ها هستند.

٥- مطلب پایانی آیه ۷۲ (انه کان ظلوما جهولا) و مطلب آغازین آیه ی ۷۳ (لیعذب المنافقین و ...) که به «علت عرضه و تحمل امانت» اشاره می کنند، با «استناد برای تفاخر» سازگار نیستند و آن را منتفی می کنند.

٦- عبارت «فأبین أن یحملنها و أشفقن منها» که در باره‌ی آسمان و زمین و کوهها بکار رفته است، نشان می‌دهد که؛ «این موجودات، دارای شعور و اراده و اختیار اند» چرا که عنوان «اشفاق» در مورد خصلت و حالت «خوف منجر به پرهیز از ضرر یا إضرار، نسبت به موجود مورد علاقه» (خواه نفس خویش باشد یا دیگری) بکار می‌رود. در این خصوص نیز برخی مفسران، نظر داده‌اند و برخی روایات نیز این برداشت را تأیید می‌کنند.

٧- بسیاری از مفسران نیز به این آیه برای ادعای رایج، استناد نکرده و از برتری آدمی از سایر موجودات، سخنی به میان نیاورده‌اند.

مثلا شیخ طوسی در تفسیر «التبیان – الشیخ الطوسی- ج ٨- ص ٣٦٧ – ٣٦٩» به نقل اقوال مفسران و رواۀ پرداخته (که هیچیک از اقوال آنان دلالت بر برتری انسان بر آسمان و زمین و ... نمی‌کند) و هیچ‌گونه ترجیحی برای نظریات متفاوت نقل شده، ارائه نکرده است.

(ثم اخبر تعالی بأنه عرض الأمانۀ علی السماوات والأرض، فالأمانۀ هی العقد الذی یلزم الوفاء به مما من شأنه أن یؤتمن علی صاحبه، و قد عظم الله شأن الأمانۀ فی هذه الآیۀ و أمر بالوفاء بها، و هو الذی امر به فی أول سورۀ المائدۀ و عناه بقوله "یا أیها الذین آمنوا أوفوا بالعقود" و قیل فی قوله "عرضنا الأمانۀ علی السماوات و الأرض و الجبال" مع أن هذه الأشیاء جمادات لا یصح تکلیفها أقوال:

أحدها- ان المراد عرضنا علی أهل السماوات و أهل الأرض و أهل الجبال. و **ثانیها**- ان المعنی فی ذلک تفخیم شأن الأمانۀ و تعظیم حقها، و أن من عظم منزلتها انها لو عرضت علی الجبال و السماوات و الأرض مع عظمها، و کانت تعلم بأمرها، لأشفقت منها، غیر أنه خرج مخرج الواقع لأنه أبلغ من المقدر. و قوله "فأبین ان یحملنها" أی منعن ان یحملن

الأمانة "و أشفقن منها" أی خفن من حملها "و حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا" أی ظلوما لنفسه بارتكاب المعاصی، جهولا بموضع الأمانة و استحقاق العقاب علی ارتكاب المعاصی. **و قال** ابن عباس: معنی الأمانة الطاعة لله،

و قيل لها أمانة لان العبد اؤتمن عليها بالتمكين منها و من تركها. و قال تعالی "ليبلوكم أيكم أحسن عملا" فرغب فی الأحسن، و زهد فی تركه. **و قيل**: من الأمانة ان المرأة اؤتمنت علی فرجها و الرجل علی فرجه ان يحفظاهما من الفاحشة. **و قيل**: الأمانة ما خلق الله تعالی فی هذه الأشياء من الدلائل علی ربوبيته و ظهور ذلک منها، كأنهم أظهروها و الانسان جحد ذلک و كفر به. و فائدة هذا العرض إظهار ما يجب من حفظها و عظم المعصية فی تضييعها. **و قيل** معنی "حملها الانسان" أی خانها، لان من خلق الأمانة فقد حملها و كذلک كل من اثم فقد حمل الاثم، كما قال تعالی "و ليحملن أثقالهم و أثقالا مع أثقالهم"

و قال البلخی: يجوز أن يكون معنی العرض و الإباء ليس هو ما يفهم بظاهر الكلام، بل إنما أراد تعالی أن يخبر بعظم شأن الأمانة و جلالة قدرها "و فظاعة خيانتها و ترک أدائها، و انه لوجد السماوات مع عظمها لا تحملها و إن الانسان حملها، و ليس الانسان -ههنا- واحدا بعينه، و لا هو المطيع المؤمن، بل هو كل من خان الأمانة و لم يرد الحق فيها.

و حمل الانسان الأمانة هو ضمانة القيام بها و إداء الحق فيها، لان ذلک طاعة منه لله، و اتباع لامره و الله لايعتب علی طاعته و ما امر به و دعا إليه لكن معنی "حملها" انه احتملها ثم خانها و لم يؤد الحق فيها، كأنه حملها فذهب بها و احتمل وزرها، كما يقولون فلان أكل أمانته أی خان فيها، و العرب تقول: سألت الربع، و خاطبت الدار فأجابنی بكذا، و قالت كذا، وربما قالوا: فلم يجب، وامتنعت من الجواب. و ليس هناک سؤال و لا جواب، وإنما هو اخبار عن الحال التی تدل عليه، و عبر عنه بذكر السؤال و الجواب، كما قال تعالی "ائتيا طوعا لو كرها" للسموات و الأرض "قالتا أتينا طائعين" و هو تعالی لايخاطب من لايفهم و لايعقل، وقال تعالی "لقد جئتم شيئا إدا تكاد السماوات يتفطرن منه و تنشق الأرض و تخر الجبال هدا" و نحن نعلم أن السماوات لمتشعر بما كان من الكفار و انه لاسبيل لها إلی الانفطار فی ذات نفسها، و يقول القائل أتيت بكذب لاتحتمله الجبال الراسيات، قال الشاعر: فقال لی البحر إذ جئته *كيف يجيز ضرير ضريرا ... و قد قال

بعض الحکماء: سل الأرض من شق أنهارک و غرس أشجارک و جنی ثمارک؟ فإن لم تجبک حوارا أجابتک اعتبارا).

ج) برخی آیات دیگر هم وجود دارند که برخی از مفسران به آن‌ها استناد کرده‌اند تا ادعای رایج را اثبات کنند. مثل آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی آل عمران؛ «إن الله اصطفی آدم و نوحا و ءال إبراهیم وءال عمران علی العالمین=خداوند برگزیده است آدم و نوح و فرزندان عمران را بر تمامی عالمیان»، که مرحوم فخر رازی در «تفسیر الرازی ج ۸- ص ۲۰ — ۲۲» به آن استناد کرده است.

(اتفق العلماء علی أن البشر أفضل من الجن و الشیاطین، و اختلفوا فی أن البشر أفضل أم الملائکة، و قد استقصینا هذه المسألة فی تفسیر قوله تعالی: "اسجدوا لآدم فسجدوا" [الأعراف:۱۱] **و القائلون بأن البشر أفضل تمسکوا بهذه الآیة**، و ذلک لأن **الاصطفاء یدل علی مزید الکرامة و علو الدرجة**، فلما بین تعالی أنه اصطفی آدم و أولاده من الأنبیاء علی کل العالمین **وجب أن یکونوا أفضل من الملائکة** لکونهم من العالمین.

علمای تفسیر اتفاق نظر دارند که بشر از جن و شیاطین، برتر است. و در برتری یا عدم برتری بشر بر ملائکه، اختلاف کرده اند. ما این مطلب را در تفسیر آیه‌ی «اسجدوا لآدم فسجدوا» بطور کامل بیان کردیم. کسانی که قائل به برتری بشر از ملائکه‌اند، به این آیه تمسک کرده‌اند، بخاطر اینکه؛ برگزیده شدن از سوی خدا، بر زیادتر بودن کرامت و برتری درجه، دلالت می‌کند. پس وقتی که خداوند بیان می‌کند که او، آدم و فرزندانش را که پیامبراند، بر تمامی عالمیان برگزیده است، واجب است که برتر از ملائکه باشند، چرا که ملائکه نیز از جمله‌ی عالمیان‌اند).

این موارد از قرآن، عمده‌ترین دلایلی است که برای اثبات ادعای رایج در «برتری نوع انسان از سایر مخلوقات» شده است. البته باید به هریک از دلایل فوق، جداگانه رسیدگی شود تا درستی یا نادرستی استدلال به آن‌ها آشکار گردد. به امید خدا،بحثمفصل و مشروحی در نقد و بررسی اندیشه ی رایج خواهیم داشت.

در قسمت بعدی، به دلایل نظریه‌ی «عدم برتری مطلق انسان از سایر مخلوقات» خواهیم پرداخت. نظریه‌ای که به ما می‌گوید: «تمامی موجودات، دارای عقل و شعور کلی و جزئی‌اند». انسان گرچه «موجودی شریف» است، ولی اشرف مخلوقات نیست. انسان

«محور هستی» نیست و شرکای فراوانی دارد. بسیاری از موجودات، در بسیاری از توانایی‌ها، از آدمی برتر و در بسیاری از جهات، فاقد برتری‌اند.
باید کم کم به اندیشه‌ی «تساوی ذاتی موجودات» و «مزیت‌های نسبی آنان» میدان داد و دلایل آن را بررسی کرد. حقوق طبیعی شرکای خود را به رسمیت شناخت، و متواضعانه از تضییع آن ها پرهیز کرد (ان شاء الله).

قسمت سوم:

تساوی ذاتی مخلوقات الهی

وقتی آدمی، خود را در جایگاه «جانشینی خدا» می‌بیند، از جایگاه طبیعی انسانیت «طغیان» کرده است.

یادداشت ویراستار: خانواده احمد قابل در کامپیوتر شخصی وی فایل دیگری با عنوان «متن مفصل مبانی شریعت» یافتند و بلافاصله در اختیار من گذاشتند. در تطبیق دقیق فایل جدید با فایل قبلی با عنوان «متن مختصر و پیش نویس مبانی شریعت» مشخص شد که متن مفصل – که حدود ۳۰٪ بر متن مختصر افزونی دارد – متأخر بوده مورد بازبینی و اضافات نویسنده قرار گرفته است. بر این اساس دو قسمت اول و دوم منتشرشده مبانی شریعت بر اساس متن مفصل مورد ویرایش جدید قرار گرفت. خوانندگان محترم در مطالعه مجدد قسمتهای اول و دوم نکات تازه ای خواهند یافت. سلامتی عاجل نویسنده فاضل رساله مبانی شریعت را از خداوند بزرگ مسئلت داریم. ۲۰ خرداد ۱۳۹۱

***

چکیده: بخش نخست مبانی شریعت به بررسی «جایگاه انسان در هستی» اختصاص دارد. در این بخش دو دیدگاه مورد بحث قرار می گیرد. در دیدگاه رایج «**انسان اشرف مخلوقات**» معرفی می شود و دیدگاه دوم که از «**تساوی ذاتی مخلوقات الهی**» دفاع می کند. مهمترین ادله دیدگاه رایج یعنی نظریه‌ی «عدم برتری مطلق انسان بر سایر مخلوقات» پنج دلیل قرآنی است: آیات خلافت الهی، کرامت و فضیلت انسان، تبریک خدا در خلقت آدم، خلقت انسان در احسن تقویم و بالاخره انسان امانت دار الهی .نویسنده منتقد دیدگاه نخست و مدافع دیدگاه دوم است.

براساس نظریه دوم یعنی نظریه‌ی «عدم برتری مطلق انسان بر سایر مخلوقات» تمامی موجودات، دارای عقل و شعور کلی و جزئی‌اند. انسان گرچه «موجودی شریف» است، ولی اشرف مخلوقات نیست. انسان «محور هستی» نیست و شرکای فراوانی دارد. هیچ دلیل عقلی و قرآنی آشکار و کاملی برای اثبات برتری مطلق انسان بر سایر موجودات (حتی در داشتن عقل و اختیار) وجود ندارد.

اگر برخی مزایای نسبی، مثل «علم اسماء» (که چند و چون آن آشکار نیست) برای آدمی اثبات می‌شود، در برابر این مطلب، مزایای نسبی دیگری برای سایر موجودات نیز اثبات می‌شود که از نظر عقل و نقل قرآنی و روایی معتبر، تردیدی در آن نمی‌توان کرد.

بنا بر این، باید از نظریه‌ی «أشرف مخلوقات بودن انسان» یا «جانشین خدا بودن آدمی» پرهیز کرد و این «برتری‌جویی‌های مطلق» را کناری نهاد و از شر آن به خدا پناه برد. این تصورات غیرطبیعی، سبب شکل گیری «زندگی غیرطبیعی آدمی» در طول تاریخ بوده و منجر به «فسادها، سرکشی‌ها و طغیان‌ها»ی بی‌شماری شده است که نوع «فرعونی» آن از شناخته‌شده‌ترین انواع «طغیان»ها است.

در سومین و آخرین قسمت از بخش اول ضمن بحث درباره شرکای انسان، عقل و اختیار سائر موجودات و مقایسه مخلوقات نظریه «عدم برتری مطلق انسان بر سایر مخلوقات» تبیین و اثبات می شود.

***

شُرَکای انسان

۱- انسان موجودی است شریف، با کرامت، با اراده و اختیار، دارای عقل و شعور نسبت به کلیات و جزئیات، عالم به بسیاری از مسائل عالم طبیعت، توانا نسبت به رشد و کمال علمی و معنوی و ...

۲- نواقص و ناتوانی‌های آدمی نیز جزئی از حقایق وجود او را تشکیل می‌دهند. انسان از این منظر، موجودی است؛ ضعیف، جهول، ظلوم، عجول و محدود (از نظر علم، شناخت، توان جسمی و ذهنی) که در بسیاری از جنبه‌های زندگی مادی، بطور نسبی از بسیاری موجودات دیگر ناتوان‌تر است و سایر موجودات، برتری‌هایی نسبی بر آدمی دارند.

۳- ادعای رایج این است که؛ «آدمی، از آن جهت که دارای عقل و اختیار است، بر سایر موجودات، برتری دارد». یعنی ملاک برتری آدمی «عقل و اختیار» است.

٤- این ادعا از چند جهت مخدوش است:

الف) مطابق نظریه‌ی رایج جن (شیاطین) نیز همچون آدمی، مکلف است و مختار. هم دارای عقل و شعور به کلیات است و هم با اراده و اختیار خویش، به کار های نیک و بد، اقدام می‌کنند. سوره‌ی «الرحمن» خطاب به هردو موجود دارای عقل و اختیار (انسان و جن) مسائل را مطرح می‌کند.

ب) برخلاف نظریه‌ی رایج در جوامع اسلامی، قرآن کریم، همه‌ی موجودات را دارای شعور به کلیات، معرفی کرده‌است. معلوم نیست که با وجود تصریح قرآن به عقل و اراده‌ی سایر موجودات، این همه باورهای عجیب و غریب رایج در باره‌ی موجودات و نسبت آن‌ها با آدمیان، مبتنی بر کدام گزاره‌ی صریح عقلانی یا قرآنی، پدیدار شده است!

برای نمونه، چند آیه را بررسی می‌کنیم:

یکم. آیه‌ی ۳۸ سوره‌ی انعام، که می‌گوید: «وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِی الْأَرْضِ وَ لا طائِرٍ یَطیرُ بِجَناحَیْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثالُکُمْ، ما فَرَّطْنا فِی الْکِتابِ مِنْ شَیْ‏ءٍ، ثُمَّ إِلی رَبِّهِمْ یُحْشَرُونَ. هیچ جنبنده‌ای در زمین و هیچ پرنده‌ای در آسمان نیست، مگر آنکه امت‌هایی چون شما آدمیان‌اند، ما چیزی را در کتاب فرو نگذاشتیم، سپس به سوی پروردگارشان بازگشته و محشور می‌گردند».

در این آیه، سخن از؛ «مماثلت همه‌ی جنبندگان زمینی و هوایی با آدمیان» است که در دو جهت عمده‌ی؛ «اُمّت بودن و محشور شدن در روز جزا» با آدمیان یکسان‌اند.

در این آیه، به چند نکته باید توجه کرد:

اول. هیچ امتی را نمی‌توان تصور کرد، مگر آنکه در متن خود امامان (پیامبران) و مأمومان را جای‌داده باشد. چنین ترکیب اجتماعی، صرفا در مورد جوامعی کاربرد دارد که با استفاده از عقل و تدبیر گروهی، نیازهای عمده‌ی زندگی مادی و معنوی خود را تأمین می‌کنند (و إن من أمة إلا خلا فیها نذیر [٢٤ فاطر]= هیچ امتی نیست مگر آنکه فردی هشدار دهنده در آن حضور داشته است).

دوم. بحث «حشر» صرفا در مورد موجوداتی معنا می‌یابد که دارای اختیار و حق و مسئولیت باشند. حشر آدمیان در روز جزا، برای محاسبه و پاداش و کیفر است. پذیرش حشر و حسابرسی برای هر موجودی، ملازم با پذیرش پاداش و کیفر خواهد بود و

پاداش و کیفر، از اختیار و اراده‌ی موجودی که محشور می‌شود، خبر می‌دهد، چرا که مبتنی بر «برهان إنّ» (کشف علت از روی معلول) ثبوت پاداش و کیفر، کاشف از ثبوت اختیار و اراده است.

سوم. در متن آیه، در باره‌ی حیوانات از ضمیری استفاده شده که اختصاص به «ذوی العقول=صاحبان عقل» دارد. این مطلب، نشانگر آن است که خدای سبحان، جنبندگان زمینی و پرندگان را «صاحب عقل و خرد» دانسته است. این نکته را برخی از مفسران شیعه و سنی، یادآوری کرده‌اند (تفسیر المیزان ۷/۸۲: ولذلک أرجع الضمیر المستعمل فی أولی الشعور والعقل، تفسیر أبی السعود ۳/۱۳۱: و إیراد ضمیرها علی صیغة جمع العقلاء لإجرائها مجراهم).

چهارم. در مورد «حشر حیوانات» آیات دیگری در قرآن کریم وجود دارند که در برخی از آن‌ها به این نکته تصریح کرده‌اند.

در سوره‌ی «تکویر» آیه‌ی ۵، می‌خوانیم: «وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» در آن هنگام که وحوش جمع شوند.

و در برخی دیگر، متن آیات، ظهور در حشر تمامی موجودات دارند:

النمل/۸۳؛ وَ یَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ کُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ یُکَذِّبُ بِآیاتِنا فَهُمْ یُوزَعُونَ. (به خاطر آور) روزی را که ما از هر امّتی، گروهی را از کسانی که آیات ما را تکذیب می‌کردند محشور می‌کنیم؛ و آنها را نگه می‌داریم تا به یکدیگر ملحق شوند!

الفرقان/۱۷؛ وَ یَوْمَ یَحْشُرُهُمْ وَ ما یَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَیَقُولُ أَ أَنْتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبادی هؤُلاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبیلَ. (به خاطر بیاور) روزی را که همه آنان و معبودهایی را که غیر از خدا می‌پرستند جمع می‌کند، آنگاه به آنها می‌گوید: «آیا شما این بندگان مرا گمراه کردید یا خود آنان راه را گم کردند؟!»

پنجم. برای داوری بین ادعاهای رایج و ادعای «عقل و اختیار داشتن سایر موجودات» تنها خداوند سبحان (که خالق تمامی موجودات است) حق اظهار نظر دارد، چرا که هر گونه اظهار نظر قطعی از سوی آدمیان (صرفنظر از آموزه‌های وحیانی) اظهار نظری یک جانبه و منفعت گرایانه از سوی یک طرف مقایسه (یعنی انسان) است.

داوری انسان در تعیین جایگاه خود در هستی، در نسبت با سایر موجودات، همچون داوری یکی از دو طرف مسابقه (در مسابقه‌ای دوجانبه) است. طبیعت چنین وضعی،

امکان داوری جانبدارانه نسبت به موضع خود است. یعنی تمامی اظهار نظرهای شخصی آدمیان در این مورد، در مظان اتهام «نا آگاهی از توانایی‌های سایر موجودات، و جانبداری از خود» قرار می‌گیرند.
اگر داور مسابقه، هیچ نفعی از پیروزی یا شکست یکی از طرفین نداشته باشد، امکان داوری عادلانه و صحیح، افزایش می‌یابد. بنابر این، باید در چنین بحثی، از «داور عادل و آگاه به جایگاه حقیقی همه‌ی موجودات هستی» یعنی خدای سبحان، یاری جوییم و داوری او را بدون دخل و تصرف جانبدارانه، بپذیریم.
مولوی در دفتر دوم مثنوی (٢٤٩) به ذکر داستان جلودارشدن موش نسبت به شتر پرداخته است. وقتی آن‌ها به لب جوی بزرگی رسیدند، موش ایستاد. شتر به او گفت:
«این توقف چیست، حیرانی چرا		پابنه، مردانه اندر جُو در آ
تو قلاووزی و پیش آهنگ من		در میان ره مباش و تن مزن
گفت این آب شگرف است و عمیق		من همی ترسم زغرقاب ای رفیق
گفت اشتر تا ببینم حدّ آب		پا در او بنهاد آن اشتر شتاب
گفت تا زانو است اب ای کور موش		از چه حیران گشتی و رفتی ز هوش
گفت مور توست و ما را اژدها ست		که ز زانو تا به زانو فرقها است
گر تو را تا زانو است ای پر هنر		مر مرا صد گز گذشت از فرق سر
گفت گستاخی مکن بار دگر		تا نسوزد جسم و جانت زین شرر
**تو مری با مثل خود موشان بکن		با شتر مر موش را نبود سُخُن**
گفت توبه کردم از بهر خدا		بگذران زان آب مُهلک مَر مَرا ...».
این داستان بخوبی نشان می‌دهد که؛ «موش از در دست داشتن افسار شتر و همراهی او با خویش، غرور پیدا کرد و خود را از او برتر دانست. شتر تأمل کرد تا هنگام دادن درس حقیقت به موش فرا برسد. مواجه شدن آنان با رودخانه، سبب از راه‌ماندن موش و ترس او از ادامه‌ی راه شد و اینجا بود که شتر گفت: آب تا زانو است، چرا می‌ترسی؟!! و موش که ترس کنونی، غرورش را از یاد برده بود، به اقرار آمد که: از زانو ی من تا زانوی تو فرق‌ها است!! شتر به او گفت: اگر می‌خواهی برتری خود را بیازمایی، با موش‌هایی از جنس خود، خود را مقایسه کن و نه با شتر!! که در غیر اینصورت،**جسم و جانت از شرار "غرور بی‌جا و مقایسه‌ی نامعقول" خواهد سوخت**».

ششم. دستگاه ذهنی بشر، به گونه‌ای سرشته شده که تمامی مسائل مربوط به منافع و مضار زندگی خود را با کمک علم و تجربه (از جمله علم الهی) و آگاهی‌های ذاتی، درک کند. اما تاکنون، درک صحیحی از چند و چون زندگی سایر موجودات و اهداف حقیقی و راهکارهای لازم و کافی رسیدن به آن اهداف را نداشته است.

به عبارت دیگر: اولا؛ تردیدی در تفاوت اهداف و اولویت‌های زندگی مادی انسان با سایر موجودات وجود ندارد.

ثانیا؛ شاکله‌ی وجود آدمی و آگاهی‌های او، برای درک مصالح و مفاسد زندگی غیر انسان‌ها ساخته نشده است و به همین خاطر از درک چند و چون رفتارهای سایر موجودات، تاکنون عاجز بوده است و جز اندکی نمی‌داند. ثالثا؛ معقول و منطقی نیست که با معیارهای خاص حاکم بر زندگی بشر، زندگی سایر موجودات را تبیین و تفسیر کنیم.

نتیجه‌ی طبیعی این گزاره‌ها، انسان را فاقد صلاحیت لازم برای ارزیابی زندگی مادی سایر موجودات، معرفی می‌کند، چرا که هرچه بگوید، ناشی از «ارزیابی انسانی» و «ملاک و معیارهای حاکم بر زندگی بشر» خواهد بود و فرض ما این است که در مورد «غیر انسان» می‌خواهیم داوری کنیم و سخن بگوییم.

هفتم. اکثر عالمان شریعت محمدی (ص) و طرفداران اندیشه‌های رایج، در مورد نسبت انسان با سایر موجودات، به گونه‌ای سخن گفته‌اند که گویا؛ « آدمی، تنها موجودی است که دارای عقل و اختیار و در جایگاهی برتر از سایرین است». آن‌ها در مقام مقایسه می‌گویند:

الف) آدمی در زندگی مادی خود، همه گونه تحول، تکامل و تغییر را برای زندگی بهتر، تجربه کرده و می‌کند، در حالی که تمام موجودات دیگر، بدون تحول و تکامل بوده‌اند.

ب) انسان خود را بر سرنوشت تمامی موجودات دیگر مسلط ساخته است و در باره‌ی آنان تصمیم‌گیری می‌کند و به «محور هستی» بدل شده است، در حالی که چنین اتفاقی برای سایر موجودات نیافتاده و نمی‌افتد.

پ) آدمیان راه آسمان‌ها در پیش گرفته و به تسخیر فضا می‌اندیشند، در حالی که سایر موجودات، در محبس زمین و جوّ آن گرفتار شده‌اند و هیچ تلاشی برای تسخیر فضا از آنان صادر نمی‌شود.

ت) خداوند سبحان، آدمی را شایسته‌ی سجده‌ی فرشتگان و عروج به قرب الهی و برگزیده شدن به پیامبری دانسته است، در حالی که چنین جایگاهی را برای سایر موجودات، قرار نداده است.

ث) در قرآن کریم و کتب مقدس دیگر آمده‌است که؛ «خداوند تمامی آنچه در زمین و آسمان است را برای آدمیان خلق کرده است» و چنین سخنی در مورد سایر موجودات نیامده است. به همین خاطر است که «حق ذبح برخی حیوانات و انواع تصرف در طبیعت» به آدمی داده شده است.

ج) آدمی در مورد تمامی پدیده‌ها می‌اندیشد و «علم و اگاهی» پیدا می‌کند، در حالی که چنین اتفاقی برای سایر موجودات نمی افتد.

و ...

هشتم. یکی از موارد داوری خداوند سبحان در تبیین جایگاه حقیقی موجودات، بیان آشکار او در همین آیه‌ی قرآن است که صریحا از عبارت «امثالکم=مثل شما» بهره گرفته است.

می‌توان به بررسی چند و چون «مماثلت» پرداخت، ولی بازهم باید از «وحی» یاری گرفت. به عبارت دیگر؛ عقل بشری با میزان دانش کنونی بشر، در این زمینه «سکوت» می‌کند و این مسأله در محدوده‌ی «منطقهٔ الفراغ عقل بشر» است.

نهم. مرحوم علامه‌ی طباطبائی در تفسیر «المیزان ۷/۷۲ تا ۸٤» بحث مفصلی در خصوص این آیه و چندوچون «مماثلت» دارد. خلاصه ی این مطلب را جهت اطلاع مخاطبان یادآور می‌شوم:

الف) حیوانات، دارای عقائد و آرائی هستند که آنان را به منافعشان راهنمایی کرده و از مضارشان بازمی‌دارد. آنان دارای مکر و حیله‌هایی برای صید یا فرار از خطر می‌باشند که آدمی، پس از طی قرون و اعصار به برخی از آن‌ها پی می‌برد .

(لا نشک به فی أن له شعورا بحوائجه و ما یرتفع به حاجته، و **آراء و عقائد ینبعث بها إلی جلب المنافع و دفع المضار کما فی الانسان**، و ربما عثرنا فیها من **أنواع الحیل و المکائد للحصول علی الصید و النجاة من العدو من الطرق الاجتماعیة و الفردیة ما لم‌یتنبه إلیه الانسان إلا بعد طی قرون** و أحقاب من عمره النوعی/۷٤).

ب) سیاست‌ها و صنایع و سنن برخی حیوانات، با تدابیر و داشته‌های بشر متمدن و پیشرفته قابل‌مقایسه است.

(و قد عثر العلماء الباحثون عن الحیوان فی کثیر من أنواعه ، کالنمل و النحل و الأرضة علی **عجائب من آثار المدنیة و الاجتماع ، و دقائق من الصنعة و لطائف من السنن و السیاسات لا تکاد توجد نظائرها إلا فی الأمم ذوی الحضارة و المدنیة من الانسان**/۷٤).

پ) آیا حشر حیوانات نشان نمی‌دهد که آنان نیز در رفتار خود محاسبه می‌شوند؟ و آیا این مطلب نشانی از مکلف بودن آن‌ها نیست؟ و آیا تکلیف بدون اختیار و اراده معقول است؟ و آیا تکلیف، بدون ارسال پیامبران برای آنان ممکن است؟ و آیا پیامبرانی از جنس خود آنان برای شان فرستاده شده است؟ این مطالب برای ما آشکار نیست و چیز زیادی در باره‌ی آن نمی‌دانیم.

(فهل للحیوان غیرالانسان حشر إلی الله سبحانه کما أن للانسان حشرا إلیه؟ ثم إذا کان له حشر فهل یماثل حشره حشر الانسان فیحاسب علی أعماله و توزن و ینعم بعد ذلک فی جنة أو نار علی حسب ما له من التکلیف فی الدنیا؟ و هل استقرار التکلیف الدنیوی علیه ببعث الرسل و إنزال الاحکام؟ و **هل الرسول المبعوث إلی الحیوان من نوع نفسه**أو أنه إنسان؟/۷۵).

ت) آیات و روایات بسیاری بر حشر و اعاده‌ی موجودات غیرانسان، دلالت می‌کنند. روایات آن از حیث فراوانی، قابل شمارش نیست.

(أما السؤال الأول "هل للحیوان غیر الانسان حشر؟ "فقوله تعالی فی الآیة: "ثم إلی ربهم یحشرون" یتکفل الجواب عنه، و یقرب منه قوله تعالی: (و إذا الوحوش حشرت/تکویر: ٥). بل **هناک آیات کثیرة جدا** دالة علی إعادة السماوات و الأرض و الشمس و القمر و النجوم و الجن و الحجارة و الأصنام و سائر الشرکاء المعبودین من دون الله، و الذهب و

الفضۀ حیث یحمی علیهما فی نار جهنم فتکوی بها جباه مانعی الزکاۀ و جنوبهم إلی غیرذلک فی آیات کثیرۀ لا حاجۀ إلی إیرادها، **و الروایات فی هذه المعانی لاتحصی کثرۀ**/۷٦).

ث) آیات سوره‌ی نمل، و داستان مورچه و هدهد با سلیمان، نشانگر دقت فکری و شعور بالای این موجودات است. مفاد آیات یادشده، نشان می‌دهد که؛ معانی ساده و پیچیده و دانش گسترده ای در این موجودات وجود دارد.

(علی أنه تعالی ذکر من بعض الحیوان **من لطائف الفهم ودقائق النباهۀ** ما لیس بکل البعید من مستوی الانسان المتوسط الحال فی الفقه و التعقل کالذی حکی عن نملۀ سلیمان بقوله: "حتی إذا أتوا علی وادی النمل قالت نملۀ یا أیها النمل ادخلوا مساکنکم لا یحطمنکم سلیمان وجنوده وهم لا یشعرون" [النمل:۱۸] و ما حکاه من قول هدهد له علیه السلام فی قصۀ غیبته عنه: "فقال أحطت بما لم تحط به و جئتک من سبأ بنبأ یقین، إنی وجدت امرأۀ تملکهم و أوتیت من کل شئ و لها عرش عظیم، وجدتها و قومها یسجدون للشمس من دون الله و زین لهم الشیطان أعمالهم فصدهم عن السبیل فهم لا یهتدون" إلی آخر الآیات [النمل:۲٤] فإن الباحث النبیه إذا تدبر هذا الآیات بما یظهر منها من آثار الفهم و الشعور لها ثم قدر زنته، لم‌یشک فی أن **تحقق هذا المقدار من الفهم و الشعور، یتوقف علی معارف جمۀ و إدراکات متنوعۀ کثیرۀ من بساط المعانی و مرکباتها**/۷۷).

ج) دانشمندانی که در کار؛ شناخت دقائق زندگی، رفتار و یا تربیت حیوانات هستند، عجایبی از رفتارها و درک و فهم عمیق و دقیق حیوانات را گزارش کرده‌اند.

(و ربما أید ذلک ما حصله أصحاب معرفۀ الحیوان بعمیق مطالعاتهم و تربیاتهم لأنواع الحیوان المختلفۀ من عجائب الأحوال التی **لا تکاد تظهر إلا من موجود ذی إرادۀ لطیفۀ و فکر عمیق و شعور حاد**/۷۷).

چ) دنیای حیوانات برای ما تاکنون مجهول مانده است. اجمالا وجود دین الهی برای حیوانات و آماده سازی برای حشر، از جمله‌ی مسائلی است که حقیقت آن از طریق وحی الهی، ثابت شمرده شده است.

(**فعالم الحیوان إلی هذا الحین مجهول لنا**، مضروب دونه بحجاب. فالاشتغال بهذا النوع من البحث، مما لافائده فیه و لانتیجهٔ له إلا الرجم بالغیب. و الکلام الإلهی علی ما یظهر لنا من ظواهره، غیر متعرض لبیان شئ من ذلک، و لایوجد فی الروایات المأثورهٔ عن النبی و الأئمهٔ من أهل بیته صلوات الله و سلامه علیهم ما یعتمد علیه فی ذلک. فقد تحصل أن المجتمعات الحیوانیهٔ، کالمجتمع الانسانی، فیها مادهٔ الدین الإلهی، ترتضع من فطرتها، نحو ما یرتضع الدین من الفطرهٔ الانسانیهٔ، و یمهدها للحشر إلی الله سبحانه، کما یمهد دین الفطرهٔ، الانسان للحشر و الجزاء/۷۸).

ح) گرچه همه‌ی مسلمانان بر این امر اتفاق نظر پیدا کرده‌اند که «حیوانات دارای اختیار نیستند» ولی تأمل در معنی اختیار و رفتارهای موجودات دیگر (غیرانسان) نشان می‌دهد که حیوانات نیز دارای اختیارند و از «موهبت اختیار» محروم نیستند، گرچه در حد انسان‌های متوسط و یا کمتر از آنان باشند.

(**أن القوم تسلموا أن غیر الانسان من أنواع الحیوان محروم من موهبهٔ الاختیار**. و لذلک یعد أفعال الحیوان کأفعال النبات طبیعیهٔ غیر اختیاریهٔ ... لکن التأمل فی معنی الاختیار و الحالات النفسیهٔ التی یتوسل بها الانسان إلی إتیان أفعاله الاختیاریهٔ یدفع هذه الشبههٔ ... **و الامعان فیما تقدم یعطی أن یجزم بأن الحیوان غیر الانسان غیر محروم من موهبهٔ الاختیار** فی الجملهٔ ... **فجمیع ذلک یدل علی أن فی نفوسها صلاحیهٔ الحکم بلزوم الفعل و الترک، و هو الملاک فی أصل الاختیار** و إن کان التروی ضعیفا فیها جدا، غیر بالغ حد ما نجده فی الانسان المتوسط. **و إذا صح أن الحیوان غیر الانسان لا یخلو عن معنی الاختیار فی الجملهٔ، و إن کان ضعیفا، فمن الجائز أن یجعل الله سبحانه المتوسط من مراتب الاختیار الموجودهٔ فیها، ملاکا لتکالیف مناسبهٔ لها، خاصهٔ بها، لا نحیط بها،** أو یعاملها بما لها من موهبهٔ الاختیار، بنحو آخر لا معرفهٔ لنا به/۷۸ تا ۸۱).

در مورد نظریات علامه‌ی طباطبائی، چند نکته را تذکر می دهم:

یکم؛ ایشان اقرار می‌کند که برداشت عمومی مسلمانان (اعم از عالم و غیرعالم) از توان و وضعیت وجودی حیوانات، محروم بودن این موجودات از «موهبت اختیار و اراده»

است، ولی از نظر آموزه‌های قرآنی، وجود حدی از اختیار و اراده برای حیوانات، امری قطعی است.
سئوال این است که؛ «چرا برداشت عمومی عالمان شریعت، برخلاف امری قطعی در قرآن، شکل گرفته است؟!».
این بی توجهی در «کلیدی ترین نکتهَ‌ی مربوط به جهان بینی اسلامی» از سوی اکثر قریب به اتفاق عالمان شریعت، امری عجیب و شدیدا تأسف بار نیست؟! و آیا تشکیل مبنای شاکله‌ی فکری مسلمانان بر امری «خلاف قرآن» سبب انحراف در نتیجه گیری‌ها و عدم تشخیص حقایق مطلوبات خداوندی نشده است؟!! (لبس الإسلام لبس الفرو مقلوبا/ما من شیئ علیه الناس الیوم، الا و هو منحرف عما نزل به الوحی).
دوم؛ ایشان در صفحه‌ی٧٨ جلد٧ می‌گوید: «ظواهر قرآن و روایات معتبره‌ی اولیاء شریعت، متعرض بیان عالم حیوانات نشده‌اند و ما چیزی در این خصوص برای کشف حقیقت نداریم».
این سخن، با برخی بیانات دیگر ایشان نقض می‌شود. در همین بحث، اقرار شده است که «کسی که در آین آیات قرآن (سوره ی نمل) هشیارانه فکر کند و بیاندیشد، شکی نمی‌کند که موارد شمرده شده در آیات، متوقف بر فهم و شعور جزئیات و کلیات و دانش بسیار این حیوانات است
فإن الباحث النبیه إذا تدبر هذا الآیات بما یظهر منها من آثار الفهم و الشعور لها ثم قدر زنته، لم یشک فی أن **تحقق هذا المقدار من الفهم و الشعور، یتوقف علی معارف جمة و إدراکات متنوعة کثیرة من بساط المعانی و مرکباتها**/٧٧».
آیا داستان مورچه، که سلیمان و لشکریانش را با عنوان «و هم لایشعرون، آنان درک نمی کنند» به دیگر همنوعانش معرفی می‌کند، و یا «هدهدی که از رفتار بلقیس و قومش، درک می‌کند که؛ آنان غیر خدا را می‌پرستند و بلقیس، حاکم بر آنان است و ...» انطباق درک او با واقع و اعتماد سلیمان به او و برداشت‌های نظری وی در مورد موجوداتی غیرازخود(آدمیان)، برای کشف اجمالی میزان فهم و شعور حیوانات، کفایت نمی‌کند؟! و آیا این موارد، تعرض آشکار قرآن به بیان برخی جزئیات «عالم حیوانات» نیست.
آیا در میان روایات کثیره‌ای که در خصوص «درک و شعور بالای حیوانات» وارد شده است، هیچ روایت معتبره‌ای وجود ندارد؟! و آیا کثرت آن روایات، قاصر از تحقق «تواتر

اجمالی» در این خصوص‌اند که «حیوانات، دارای شعور و اراده ی بسیار بالایی هستند»؟!

برای نمونه، چند روایت را مورد بررسی قرار می‌دهیم؛

الف) شیخ صدوق در کتاب «من لا یحضره الفقیه ۱/۵۲٤» روایتی معتبره را نقل کرده است که؛ «و روی حفص بن غیاث عن أبی عبد الله علیه السلام أنه قال "إن سلیمان ابن داود علیه السلام خرج ذات یوم من أصحابه لیستسقی، فوجد نملهٔ قد رفعت قائمهٔ من قوائمها إلی السماء، و هی تقول: "اللهم إنا خلق من خلقک لا غنی بنا عن رزقک، فلا تهلکنا بذنوب بنی آدم "فقال سلیمان علیه السلام لأصحابه: ارجعوا فقد سقیتم بغیرکم"

حفص بن غیاث از امام صادق(ع) نقل کرده است که؛ سلیمان‌بن‌داود(ع) با جمعی از همراهانش برای طلب باران، خارج شد. پس مورچه ای را دید که یکی از دست‌های خود را به آسمان بلندکرده و می‌گوید: "خداوندا، ما آفریده‌هایی از آفریده‌های توایم که بی‌نیاز از روزی تو نیستیم، پس ما را به گناهان آدمی‌زادگان نابود مکن". سلیمان(ع) به همراهانش گفت: برگردید. همانا باران خواهد بارید، بخاطر دعای غیرشما آدمی‌زادگان».

ب) مرحوم کلینی در کتاب «کافی ٦/٥٣٧» روایتی معتبره را نقل کرده است که؛ «علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن النوفلی، عن السکونی، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: للدابهٔ علی صاحبها ستهٔ حقوق لایحملها فوق طاقتها، و لایتخذ ظهرها مجالس یتحدث علیها، و یبدء بعلفها إذا نزل، و لایسمها، و لایضربها فی وجهها، فإنها تسبّح، و یعرض علیها الماء إذا مر به.

برای حیوانی که مرکب آدمی است، حقوقی شش گانه وجود دارد؛ بیش از توانش او را بار نکند، و پشت او را چون مجالسی که در آن سخن می‌راند قرار ندهد، و هنگامی که از او پیاده شد ابتدا خوراکش دهد، و بر او داغ و علامت ننهد، و به صورتش ضربه نزند چرا که او خدای را تسبیح می‌گوید، و اگر در مسیر خود بر آبی گذشت او را اجازه دهد که از آن بیاشامد».

پ) مرحوم کلینی در همین کتاب، روایتی دیگر (پس از روایت قبلی) با سند معتبر از امام صادق(ع) نقل کرده است که؛ «عدهٔ من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن أبی المغرا، عن سلیمان ابن خالد قال: فیما أظن عن أبی عبد الله علیه السلام قال: رئی أبو ذر رضی الله عنه یسقی حمارا بالربذهٔ فقال له بعض الناس: أمالک یا أبا ذر

من یکفیک سقی الحمار؟ فقال: سمعت رسول الله صلی الله علیه وآله یقول: ما من دابة إلا وهی تسأل الله کل صباح "اللهم ارزقنی ملیکا صالحا یشبعنی من العلف ویروینی من الماء و لایکلفنی فوق طاقتی" فأنا أحب أن أسقیه بنفسی.

ابوذر را در ربذه دیدند که خری را آب می‌دهد. کسی به ابوذر گفت: آیا کسی را نداری که به او آب دهد؟ ابوذر گفت: من از پیامبر خدا(ص) شنیدم که می‌گفت: هیچ حیوان و مرکبی نیست مگر اینکه در هر صبحگاهی از خدا می‌خواهد و می‌گوید؛ "خدایا، مالک صالحی را نصیب من کن که مرا خوراک و آب کافی بدهد و مرا موظف به بیش از تاب و توانم نگرداند". به این خاطر است که دوست دارم خودم او را آب دهم».

ت) مرحوم کلینی در همین کتاب (ص ٥٣٩ روایات شماره‌ی ٩) روایت معتبره‌ی دیگری را از امام سجاد(ع) نقل کرده است که؛ «عدة من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب، عن أبی حمزة قال: کان علی بن الحسین علیهما السلام یقول: ما بهمت البهائم فلم تبهم عن أربعة: معرفتها بالرب، و معرفتها بالموت، و معرفتها بالأنثی من الذکر و معرفتها بالمرعی عن الخصب.

حیوانات هرچه را ندانند، از چهار چیز بی‌اطلاع نیستند؛ شناخت خدا، شناخت مرگ، شناخت جنس نر از ماده، و شناخت چراگاه از غیر آن».

این مضمون در روایتی دیگر از امام صادق(ع) نیز نقل شده است (همان جلد و صفحه، روایت شماره‌ی١١ / أبو علی الأشعری، عن محمد بن عبد الجبار، عن الحجال، و ابن فضال، عن ثعلبة، عن یعقوب بن سالم، عن رجل، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: مهما أبهم علی البهائم من شئ فلا یبهم علیها أربعة خصال؛ معرفة أن لها خالقا، و معرفة طلب الرزق، و معرفة الذکر من الأنثی، و مخافة الموت).

ث) روایات بسیاری از شیعه و اهل سنت در مورد گفت‌وگوهای سلیمان(ع) و برخی از اولیاء الهی با حیوانات نقل شده است که در «تواتر اجمالی» آن‌ها تردیدی نمی‌توان کرد.

عقل و اختیار سایر موجودات

١- مولوی در دفتر سوم مثنوی،صفحه‌ی ٢٩٨، (حکایت مارگیری که اژدهای افسرده را مرده پنداشته بود) می‌گوید؛

... عالَم افسرده است و نام او جماد   جامد افسرده بُوَد ای اوستاد

باش تا خورشید حشر آید عیان / تا ببینی جنبش جسم جهان ...

مرده زین سوی‌اند، وز آن سو، زنده‌اند / خامُش اینجا و آن طرف گوینده‌اند

... ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم / با شما نامحرمان ما خامُشیم

چون شما سوی جمادی می‌روید / محرم جان جمادان چون شوید

از جمادی عالَم جان‌ها روید / غلغل اجزای عالم بشنوید

فاش تسبیح جمادات آیدت / وسوسه‌ی تأویل‌ها نَرُبایدت

چون ندارد جان تو قندیل‌ها / بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها

البته مولوی از جمله‌ی عارفانی است که نهایتا با مدعیان اندیشه‌ی «جانشینی پیامبران و اولیاء الهی برای خداوند رحمان و برتری آنان بر سایر مخلوقات» اجمالا همراهی می‌کند. ولی داستان **عقل و بصیرت داشتن و حشر تمامی موجودات غیرانسانی** را نیز می‌پذیرد.

۲– در قرآن کریم (إسراء /٤٤) آمده است؛ «تُسَبِّحُ لَهُ السَّماواتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فيهِنَّ **وَ إِنْ مِنْ شَيْ‏ءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبيحَهُمْ** إِنَّهُ كانَ حَليماً غَفُوراً. تسبیح می‌گویند خدا را آسمان‌های هفتگانه و زمین و هرکه در آنها قرار دارد، و هیچ چیزی نیست مگر آنکه باستایش از پروردگار، او را تسبیح می‌گوید (پاک و منزه می‌داند)، ولی شما آدمیان از تسبیح آنان، درک عمیقی ندارید، همانا او بردبار و بخشنده است».

خبردادن خدای رحمان از ناتوانی انسان نسبت به درک توانایی‌ها و چگونگی رفتار موحودات غیرانسانی و «نداشتن فهم عمیق و کافی از تسبیح تمامی موجودات غیرانسانی»، درک «چرایی تصورات ناصحیح آدمیان از کیفیت حضور و شعور و رفتار سایر موجودات» را آسان می‌کند.

این در حالی است که روایات یادشده در بخش قبل از «فهم نسبتا عمیق و دقیق برخی موجودات غیرانسانی از رفتار آدمیان» خبر می‌دادند.

۳- موضوع تسبیح خداوند از طرف سایر موجودات، به فراوانی در قرآن تکرار شده است و جایی برای انکار باقی نگذاشته است (یُسَبِّحُ لِلّهِ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ/آیات اول سوره های؛ جمعه و تغابن، سَبَّحَ لِلّهِ ما فِی السَّماواتِ وَ .../ آیات اول سوره های؛ حدید، صف و حشر، أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ یُسَبِّحُ لَهُ **مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الطَّیْرُ** صَافّاتٍ **کُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبیحَهُ** وَ اللّهُ عَلیمٌ بِما یَفْعَلُونَ /٤١ نور، تُسَبِّحُ لَهُ السَّماواتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فیهِنَّ وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبیحَهُمْ إِنَّهُ کانَ حَلیماً غَفُوراً /٤٤ إسراء و ...).
این در حالی است که تنها در قرآن ۱۲ بار صرفا با واژه‌ی «سَبِّح» به آدمیان دستور به تسبیح خداوند داده شده است، و بسا آدمیانی که از «تسبیح خداوند» غفلت کرده و یا به رفتار و گفتاری روی می‌آورند که در مقابل تسبیح قرار می‌گیرد، یعنی؛ وجود یا توانایی او را انکار کرده و یا شریک یا شرکایی برای خدا قرار می‌دهند.
٤–اگر موجودات دیگر «فاقد عقل و اختیار» باشند، این‌همه تکرار و تأکید بر «تسبیح تمامی موجودات غیرانسان» و گزارش و «به رخ کشاندن آن» در قرآن و در برابر آدمیان، امری بیهوده خواهد بود. چرا که انسان در پاسخی کاملا معقول و پذیرفته شده، می‌گوید: «این‌ها که عبودیّت و تسبیح بی‌شمارشان را به رخ من می‌کشی، همگی مجبور به عبادت و تسبیح‌اند و از خود اراده و اختیاری نداشته و امکان تخلف از آن را ندارند، و به همین خاطر با من که واجد اختیار و اراده‌ام، قابل قیاس نیستند و قیاسشان با انسان، مع الفارق است!!!».
بنابر این، از تکرار و تأکید فراوان قرآن بر این نکته (به رخ کشاندن رفتار مثبت موجودات غیرانسانی)، کاملا معلوم و آشکار می‌شود که؛ «دو طرف مقایسه (انسان و سایر موجودات) از جهت عقل و اختیار، در تسبیح و عبودیت خداوندی، یکسان‌اند». به همین جهت است که خدای حکیم و رحیم، اقدام به مقایسه‌ی عبودیت و تسبیح آدمیان با سایر موجودات کرده و نگران پاسخی قاطع از سوی آدمیان (که با این رویکرد، وجود ندارد) نیست. بنابراین، از طریق این مقایسه‌ی صحیح، به آدمی هشدار می‌دهد.
۵- به گمان من، باید بار دیگر و با نگاهی کاملا متفاوت از گذشته، کتاب‌هایی چون؛ «کلیله و دمنه» و «منطق الطیر» و «مثنوی معنوی» و کلیه‌ی کتابهایی که بخش‌هایی را به

بیان چگونگی زندگی، فهم و درک، سخنان و یا روابط سایر موجودات پرداخته‌اند، مورد «بازخوانی» قرار داد. روایاتی که حاوی تبیین و تفسیر گفتار و رفتار حیوانات‌اند را باید «بازنگری» کرد و میدان را برای شناخت بیشتر و حضور «شُرکای انسان» وسعت داد. شاید از این طریق، راهی رساناتر، برای کشف جایگاه حقیقی انسان پیدا شود.

٦- مرحوم قرطبی، از مفسران اهل سنت، در تفسیر آیه‌ی ۳۸ سوره‌ی انعام (مامن دابة فی الأرض ...الا امم امثالکم) به نقل از مفسر یا مفسرانی نامشخص، با رویکردی منفی، آورده است؛ «سخن دیگری در تفسیر آیه گفته شده، که صحیح نیست و آن این است که؛ حیوانات مشابه آدمیان‌اند در شناخت حقیقت، و آنها در قیامت محشور می‌شوند و در بهشت، از نعمت‌های الهی بهره‌مند می‌شوند، و در برابر رنجهایی که در دنیا برده‌اند، پاداش می‌گیرند، و اهل بهشت به تصاویر آنان انس می‌گیرند=و قیل غیر هذا مما لا یصح، من أنها مثلنا فی المعرفة، و أنها تحشر و تنعم فی الجنة، و تعوض من الآلام التی حلت بها فی الدنیا و أن أهل الجنة یستأنسون بصورهم (تفسیر القرطبی ٦/٤٢٠).

۷- استاد ما آیة الله منتظری از قول استادشان مرحوم آیة الله سید روح الله خمینی نقل می‌کردند که ایشان در درس فلسفه‌ی خود می‌گفتند: «هر موجودی، به اندازه ای که از هستی بهره‌مند است، بهره‌مند از عقل و اراده و علم و کمال و اختیار است، چرا که مطلق هستی، ملازم با این امور است». ایشان به آیه‌ی؛ «إن من شیئ الا یسبح بحمده، و لکن لاتفقهون تسبیحهم» استناد می‌کردند و می‌گفتند: «گوش داودی می‌خواهد تا صدای سنگریزه‌ها را بشنود» (برای نمونه به درس اخلاق ایشان «شرح جامع السعادات» در تاریخ ١٢/٢/١٣٨٦ مراجعه شود).

۸- مرحوم سید مصطفی خمینی، در این‌باره نوشته است؛ «**و از جمله‌ی مسائل بسیار والای الهی** که در قرآن آشکارگر حقایق آمده است، مسأله‌ی **سخن گفتن تمامی پدیده‌ها و حیوانات و درک کلیات و ترکیبات فکری و عمل آنان بر اساس دانش است،** و به این مطالب اشاره می‌کنند آیاتی از قرآن، و از جمله ی آن‌ها سخن خدای تعالی است که ...

و من المسائل الشامخة الإلهیة المصرح بها فی القرآن المبین، مسألة **نطق الأشیاء و الحیوانات و إدراکهم المرکب و عملهم بالعلم** و إلیها یشیر آیات : فمنها قوله تعالی:

“و إن من شئ إلا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم” و قوله تعالی: “کل قد علم صلاته و تسبیحه” و قوله تعالی: “الذی أنطق کل شئ” و قوله: “علمنا منطق الطیر” و قوله: “و قالت نملهٔ یا أیها النمل ادخلوا مساکنکم...” إلی آخره، و غیر ذلک من الباهرات الواضحهٔ و الواضحات الباهرهٔ» (تفسیر القرآن الکریم ٤/٤٩٥).

۹- صاحب تفسیر «الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل ٤/٢٧٤» در تفسیر آیه‌ی ۳۸ سوره‌ی انعام، می‌گوید: «برخی از مفسران معتقدند که تشابه بین آدمی و حیوانات، در درک و فهم و شعور آنان است. یعنی؛ حیوانات و پرندگان نیز درک و شعور نسبت به زندگی خاص خود را دارند و خداوند را می‌شناسند و او را در حد و توان خویش، تسبیح و تقدیس می‌کنند. گرچه توان درک آن‌ها کمتر از درک آدمی است. سپس بدان که انتهای آیه -آنگونه که تفسیر آن خواهد آمد- این نظر اخیر را تأیید می‌کند.

و منهم من یعتقد أن التشابه کائن فی تشابه الإدراک و الفهم و المشاعر، أی أن للحیوان و الطیر أیضا إدراکه و مشاعره فی عالمه الخاص، و یعرف الله و یسبح له و یقدسه بحسب طاقته، و إن تکن قوهٔ إدارکه أدنی مما فی الإنسان، ثم إن ذیل هذه الآیهٔ — کما سیأتی بیانه — یؤید هذا الرأی الأخیر».

۱۰- پذیرش اجمالی «عقل و اختیار» موجوداتی چون پرندگان و جنبندگان زمینی، از سوی برخی مفسران، قدم کوتاهی است که برای برهم زدن و «نقض» دیدگاه کلی رایج (اختصاصی بودن عقل و اختیار به انسان) کفایت می‌کند، چرا که «نقیض موجبه‌ی کلیه، سالبه‌ی جزئیه است و نقیض سالبه‌ی کلیه، موجبه‌ی جزئیه است».

بنابر این، خواه کلی رایج، از نوع «سلب کلی عقل و اختیار از حیوانات باشد» یا از نوع «اثبات انحصاری کلی عقل و اختیار برای انسان باشد»، تردیدی نیست که با این «پذیرش اجمالی عقل و اختیار برای حیوانات» نقض می‌شود.

۱۱- اصرار این گروه بر «پست و پایین تر بودن میزان شعور و اختیار حیوانات» دلیل قانع کننده‌ای از قرآن (یا دلیل عقلی کلی) ندارد. بلکه قرآن کریم، با بیانی آشکار و صریح، از «مماثلت» آنان با انسان، در شناخت خدا، تسبیح و عبادت خدا و حشر آنان، سخن به میان اورده است.

این امر نشان می‌دهد که؛ «تسالم یادشده در بین پیروان قرآن بر خلاف بیان قطعی قرآن (که علامه‌ی طباطبائی به آن اعتراف کرده است)، اجازه‌ی پذیرش تمام حق را به این گروه نیز نمی‌دهد و همچنان گرفتار لایه‌هایی از آن افکار رایج هستند».

۱۲- یکی از معجزات اساسی قرآن کریم (و شاید برخی کتب آسمانی دیگر) که در هیچ مکتب فکری غیرالهی سابقه نداشته و ندارد، اطلاع رسانی در خصوص «شعور و اراده‌ی تمامی موجودات» است که در یکی دو قرن اخیر از سوی برخی دانشمندان علوم طبیعی نیز مورد استقبال قرار گرفته و پیگیری شده است.

این گزارش حقیقی را تنها خداوند خالق همه‌ی موجودات می‌توانست به بشر منتقل کند. اگر رازدان تمامی هستی، چنین لطفی به بشر نمی‌کرد، این حقیقت به سادگی در دسترس بشر قرار نمی‌گرفت. گرچه با وجود این گزارش، بسیاری از پیروان مکاتب الهی نیز نسبت به این حقیقت بی توجه مانده اند!!

مقایسه‌ی مخلوقات

۱- خداوند سبحان در آیات قرآن، با صراحت از «عظمت بیشتر خلقت آسمان‌ها و زمین» نسبت به خلقت انسان، یاد کرده است. این عظمت بیشتر را با «مقایسه‌ی خلقت آدمی و آسمان و زمین» چند باره به رخ انسان می‌کشد و با عباراتی چون «اکبر» و «اشد» (که صریح در تفضیل‌اند) به نفع طرف غیرانسانی، حکم می‌کند و آن را «بدیهی» می‌شمارد.

۲- در آیات ٥٦ تا ٥٨ سوره‌ی «غافر» آمده است؛ «إن الذین یجادلون فی آیات الله بغیر سلطان أتاهم إن فی صدورهم إلاکبر ما هم ببالغیه فاستعذ بالله إنه هو السمیع البصیر (٥٦) **لخلق السماوات و الأرض أکبر من خلق الناس و لکن أکثر الناس لایعلمون** (٥٧) و ما یستوی الأعمی و البصیر و الذین آمنوا و عملوا الصالحات و لا المسیء قلیلا ما تتذکرون (٥٨)

آنانی که با تو در آیات خدا مجادله می‌کنند و دلیلی برای سخنان خویش ندارند، در سینه‌های آنان چیزی نیست، جز تکبری که به آن نمی‌رسند، پس به خدا پناه ببر، همانا او

شنوا و بینا است. هرآینه، آفرینش آسمان‌ها و زمین، بزرگ‌تر [و غرور انگیزتر] است از آفرینش انسان، ولی بیشتر آدمیان این را نمی‌دانند. و برابر نیستند کور و بینا، و مومنان نیکوکار و بدکاران، کمتر [این حقایق را] به یاد می‌آورید».
در خصوص این آیات، چند نکته را یادآوری می‌کنم؛
الف) کبر موجود در سینه‌ی آدمیان، چیزی نیست جز همان «استکبار شیطانی» که سبب رانده شدن ابلیس از قرب الهی شد. موضوعی که پیش از این، با عنوان «برتری جویی» (أنا خیر منه) مورد بررسی قرار گرفت و با بیان صریح قرآن که؛ «... فمایکون لک أن تتکبر فیها فاخرج إنک من الصاغری. ... تو را نرسد که تکبر و برتری جویی، خارج شو، همانا تو از کسانی هستی که خوار و کوچک شمرده می‌شوند» (اعراف/۱۳) به این ادعای گزاف، پاسخ داده شد.
ب) تناسب آیات با یکدیگر، نشان می‌دهد که؛ «خدای رحمان، برای خارج کردن آدمیان از این استکبار، برتری و غرورانگیز تر بودن آفرینش آسمان‌ها و زمین را به رخ او می‌کشاند».
پ) برداشت عموم مفسران، به گونه‌ای است که ارتباطی بین «تکبر» و «مقایسه‌ی آفرینش موجودات» در آیات متصل به هم نیست. آنان در مورد تکبر، به «تکبر یهودیان از پذیرش نبوت پیامبر اسلام» پرداخته‌اند و آیه‌ی «مقایسه‌ی خلقت» را به داستان «انکار مشرکان نسبت به معاد» ارتباط داده‌اند (نگاه کنید به؛ التبیان –الشیخ الطوسی– ۹/۸۷ تا ۸۹، تفسیر جوامع الجامع – الشیخ الطبرسی– ۳/۲٤۹ و ۲۵۰، الکشاف – الزمخشری– ۳/٤۳۲ و ٤۳۳، تفسیر الرازی – الرازی– ۲۷/۷۸ تا۸۰، تفسیر أبی‌السعود ۷/۲۸۱ و ۲۸۲).
۲- خدای رحمان برای استدلال درباره‌ی «معاد» نیز با توجه به «**بدیهی بودن عظمت بیشتر خلقت آسمان و زمین از خلقت انسان**» در قرآن به این نکته‌ی ضروری استناد می‌کند و می‌گوید: «أ و لیس الذی خلق السماوات والأرض بقادر علی أن یخلق مثلهم. آیا خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده است، قدرت خلق دوباره‌ی آدمیان را ندارد؟!!» (یس:۸۱).
این پرسش توبیخی و انکاری را در سوره‌ی احقاف نیز تکرار کرده است (أ و لم یروا أن الله الذی خلق السماوات و الأرض و لم یعی بخلقهن بقادر علی أن یحیی

الموتی/الأحقاف:۳۳). آیا آنها نمی‌دانند خداوندی که آسمانها و زمین را آفریده و از آفرینش آنها ناتوان نشده است، می‌تواند مُردگان را زنده کند؟! آری او بر هر چیز تواناست!

۳ -در سوره‌ی «نازعات» آیات ۱۵ تا ٤۱، نخست به داستان» **طغیان فرعون** «اشاره می‌کند تا جایی که خود را با عنوان «انا ربکم الأعلی. من پروردگار برتر شمایم» معرفی می‌کند و سپس از آدمیان می‌خواهد که از این داستان» **عبرت** «گیرند و بلافاصله می‌گوید» **:آیا آفرینش شما آدمیان دشوارتر و شدیدتر می‌نماید یا آفرینش آسمان و زمین و کوه‌ها؟ «!!**و در ادامه به روز قیامت می‌پردازد (که همه‌ی پرده‌ها کنار می‌رود و حقایق آشکار می‌گردد) و به ناپسند بودن سزای» **طغیان و عملکرد مبتنی بر آن «** پرداخته و پس از آن به مطلوب بودن سرنوشت «کسانی که جایگاه خداوندی را می‌شناسند و نفس خود را از خواسته‌های غیرحقیقی، منع می‌کنند» می‌پردازد**.**

((هل أتاک حدیث موسی (۱۵) إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوی (١٦) اذهب إلی فرعون **إنه طغی** (۱۷) فقل هل لک إلی أن تزکی (۱۸) و أهدیک إلی ربک فتخشی (۱۹) فأراه الآیهٔ الکبری (۲۰) فکذب و عصی (۲۱) ثم أدبر یسعی (۲۲) فحشر فنادی (۲۳) فقال أنا ربکم الأعلی (٢٤) فأخذه الله نکال الآخرهٔ و الأولی (۲٥) إن فی ذلک لعبرهٔ لمن یخشی (٢٦) **أ أنتم أشد خلقا أم السماء** بناها (۲۷) رفع سمکها فسواها (۲۸) و أغطش لیلها و أخرج ضحاها (۲۹) و الأرض بعد ذلک دحاها (۳۰) أخرج منها ماءها و مرعاها (۳۱) و الجبال أرساها (۳۲) متاعا لکم و لأنعامکم (۳۳) فإذا جاءت الطامهٔ الکبری (٣٤) یوم یتذکر الإنسان ما سعی (۳٥) و برزت الجحیم لمن یری (٣٦) فأما **من طغی** (۳۷) و آثر الحیاهٔ الدنیا (۳۸) فإن الجحیم هی المأوی (۳۹) و أما **من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی** (٤٠) فإن الجنهٔ هی المأوی (٤١)**...**)).

آیا داستان موسی به تو رسیده است؟!**(۱۵)** در آن هنگام که پروردگارش او را در سرزمین مقدّس «طوی» ندا داد (و گفت): **(١٦)**به سوی فرعون برو که طغیان کرده است! **(۱۷)**و به او بگو: «آیا می‌خواهی پاکیزه شوی؟! **(۱۸)**و من تو را به سوی پروردگارت هدایت کنم تا از او بترسی (و گناه نکنی)؟!» **(۱۹)**سپس موسی بزرگترین معجزه را به او نشان داد!**(۲۰)**امّا او تکذیب و عصیان کرد! **(۲۱)**سپس پشت کرد و

پیوسته (برای محو آیین حق) تلاش نمود! **(۲۲)**و ساحران را جمع کرد و مردم را دعوت نمود، **(۲۳)**و گفت: «من پروردگار برتر شما هستم!» **(٢٤)**از این رو خداوند او را به عذاب آخرت و دنیا گرفتار ساخت! **(۲۵)**در این عبرتی است برای کسی که (از خدا) بترسد! **(٢٦)**آیا آفرینش شما (بعد از مرگ) مشکل‌تر است یا آفرینش آسمان که خداوند آن را بنا نهاد؟! **(۲۷)**سقف آن را برافراشت و آن را منظّم ساخت، **(۲۸)**و شبش را تاریک و روزش را آشکار نمود! **(۲۹)**و زمین را بعد از آن گسترش داد، **(۳۰)**و از آن آب و چراگاهش را بیرون آورد،**(۳۱)**و کوه‌ها را ثابت و محکم نمود! **(۳۲)**همه اینها برای بهره‌گیری شما و چهارپایانتان است! **(۳۳)**هنگامی که آن حادثه بزرگ رخ دهد، **(٣٤)**در آن روز انسان به یاد کوششهایش می‌افتد، **(۳۵)**و جهنّم برای هر بیننده‌ای آشکار می‌گردد،**(٣٦)**امّا آن کسی که طغیان کرده، **(۳۷)**و زندگی دنیا را مقدّم داشته، **(۳۸)**مسلّماً دوزخ جایگاه اوست! **(۳۹)**و آن کس که از مقام پروردگارش ترسان باشد و نفس را از هوی بازدارد، **(٤٠)**قطعاً بهشت جایگاه اوست!**(٤١)**

٤- تأکید بر عبرت‌آموزی از «طغیان فرعون» و رسیدن او به درجه‌ای از تکبر و خودبرتربینی، که خود را «پروردگار برتر» پیروان خویش می‌خواند، و تناسب آن با اندیشه‌ی «برتری آدمی در آفرینش یا برتری آفرینش سایر موجودات بر او»، آیا نشان نمی‌دهد که مقصود قرآن از این توالی آیات، چیزی جز بیان این نکته نیست که؛ «منشأ این طغیان و تکبر، ناشی از خودبرتر بینی انسان در اصل آفرینش است»؟

این چگونه تفسیری است که «ارتباط مشهود بین آیات» را نادیده می‌گیرد و آن‌ها را عمدتا چون نثری پراکنده و بی‌ارتباط با یکدیگر، ارزیابی می‌کند و یا با نفی روابط مشهود، اقدام به ادعای ارتباط با مسائلی می‌کند که قبول آن آسان نیست.

٥- عمده‌ی مفسران در خصوص آیاتی که به «مقایسه‌ی خلقت آسمان و زمین و انسان» پرداخته‌اند، آن‌ها را به «بحث استدلال برای اثبات معاد» در برابر منکران، مرتبط دانسته اند.

گرچه این نکته در برخی آیات قرآن، تصریح شده است (مثل آیات؛ ۸۱ سوره‌ی یس، و ۳۳ سوره‌ی احقاف) ولی در سایر آیات (مثل؛ ٥٦ تا ٥٨ غافر، و ١٥ تا ٤١ نازعات) اصولا بحثی از «انکار معاد» در میان نیست تا آن‌ها را به این مبحث ارتباط دهند.

بهره‌گرفتن از یک حقیقت برای اثبات حقایق دیگر، سبب نمی‌شود که آن حقیقت، استقلال خود را از دست بدهد. علاوه بر آنکه نفس مقایسه در این آیات، بین خلقت آسمان و زمین از یک سو و خلقت انسان در ابتدا و یا برای بار دوم (معاد) مبتنی بر «بدیهی بودن عظمت بیشتر خلقت آسمان و زمین» از خلقت انسان است.

٦- در برابر تصریحات قرآنی نسبت به «برتری آفرینش آسمان و زمین از آفرینش انسان» چگونه می‌توان با استناد به برخی برتری‌های نسبی آدمی که در قرآن شمرده شده است (مثل؛ تعلیم اسماء) بر روی این آیات آشکار، خط بطلان کشید و ادعاهای «متکبرانه و خودبرتربینانه‌ی آدمی» را که چندین باره مورد «انکار قران» قرار گرفته است را به اسم قرآن و اسلام، پذیرفت؟!!

۷- ابن عربی در «الفتوحات المکیۀ ۳/۸۷» به این نکته اقرار کرده است که؛ «و قد ثبت أن خلق السماوات و الأرض أکبر من خلق الناس و أن أکثر الناس لا یعلم ذلک مع الاشتراک فی الدلالۀ و العلامۀ علی وجود المرجح و قد قال "أ أنتم أشد خلقا أم السماء بناها" و ذکر ما یختص بالسماء ثم ذکر الأرض و دحیها و ما یختص بها، کل ذلک فی معرض التفضیل علی الإنسان»

«و حقیقتا ثابت شده است که آفرینش آسمان‌ها و زمین، برتر و بزرگتر از از آفرینش انسان است و بیشتر آدمیان این مطلب را نمی‌دانند، با اینکه آفرینش هردو طرف در دلالت بر عالم بودن آن‌ها مشترک است و علامت وجود ترجیح در آفرینش یک طرف با بیان خدای سبحان ثابت شده است که؛ "آیا آفرینش شما شدیدتر است یا آفرینش آسمان که آن را بنا کرد" که با یادآوری مختصات آسمان و یادآوری آفرینش زمین و مختصات آن، ادامه یافته است، و **همه‌ی این یادآوری‌ها، در جهت بیان تفضیل و برتری آفرینش آن‌ها بر انسان است**».

مشابه همین رویکرد را در «تفسیر الثعالبی ۵/۱۱۹—۱۲۰» می‌توان دید (و قوله تعالی: "لخلق السماوات و الأرض أکبر من خلق الناس" فیه توبیخ لهؤلاء الکفرۀ المتکبرین، کأنه قال: **مخلوقات‌الله أکبر و أجل قدرا من خلق البشر**، فما لأحد منهم یتکبر علی خالقه).

۸- بحث «جایگاه انسان در هستی» را با این مطلب به پایان می‌بریم. گرچه برخی سخنان باقی می‌ماند ولی در پایان این بررسی نسبتا طولانی، می‌توان با اطمینان خاطر

گفت: «هیچ دلیل عقلی و قرآنی آشکار و کاملی برای اثبات برتری مطلق انسان بر سایر موجودات (حتی در داشتن عقل و اختیار) وجود ندارد».
اگر برخی مزایای نسبی، مثل «علم اسماء» (که چند و چون آن آشکار نیست) برای آدمی اثبات می‌شود، در برابر این مطلب، مزایای نسبی دیگری برای سایر موجودات نیز اثبات می‌شود که از نظر عقل و نقل قرآنی و روایی معتبر، تردیدی در آن نمی‌توان کرد.
بنا بر این، باید از نظریه‌ی «أشرف مخلوقات بودن انسان» یا «جانشین خدا بودن آدمی» پرهیز کرد و این «برتری‌جویی‌های مطلق» را کناری نهاد و از شر آن به خدا پناه برد.
این تصورات غیرطبیعی، سبب شکل گیری «زندگی غیرطبیعی آدمی» در طول تاریخ بوده و منجر به «فسادها، سرکشی‌ها و طغیان‌ها»ی بی‌شماری شده است که نوع «فرعونی» آن از شناخته‌شده‌ترین انواع «طغیان»ها است.
وقتی آدمی، خود را در جایگاه «جانشینی خدا» می‌بیند، از جایگاه طبیعی انسانیت «طغیان» کرده است و «انسان طاغی» به‌راحتی نسبت به «جان و مال» دیگران تعدی کرده و تصمیم می‌گیرد. این‌همه خون ریزی و چپاول دارایی دیگران، ناشی از «غرور و تکبری است که اساس آن را ابلیس بنیان نهاد» و پا در وادی «خودبرتربینی» نهاد و برخی از آدمیان نیز از این «دشمن انسان» پیروی کردند و هشدار خداوند رحمان را در پرهیز از متابعت شیطان، نشنیدند.
سرتاسر خطبه‌ی «قاصعه» در نهج البلاغۀ، با یادآوری داستان خلقت آدم و تکبر ابلیس، صریحا نسبت به خطر جدی حضور آن و بازتولید «خودبرتربینی شیطانی» در زندگی آدمیان توجه داده است که قبلا گذشت. (نهج البلاغۀ، خطبه‌ی ۱۹۲).



دین و شریعت‌های الهی باید منطبق با فطرت و سرشت انسانی باشند و ذره‌ای از آن عدول نکنند.

اصول عقلانیت نظری و عملی

چکیده: *بخش نخست مبانی شریعت (در سه قسمت) به بررسی «**جایگاه انسان در هستی**» اختصاص داشت. در این بخش **نظریه‌ی «عدم برتری مطلق انسان بر سایر مخلوقات»** اثبات شد و نتیجه گرفته شد که تمامی موجودات، دارای عقل و شعور کلی و جزئی‌اند. انسان گرچه «موجودی شریف» است، ولی اشرف مخلوقات نیست. انسان «محور هستی» نیست و شرکای فراوانی دارد. هیچ دلیل عقلی و قرآنی آشکار و کاملی برای اثبات برتری مطلق انسان بر سایر موجودات (حتی در داشتن عقل و اختیار) وجود ندارد.*

*در قسمت چهارم دو بخش دیگر از مبانی شریعت مورد بحث قرار می گیرد. در بخش دوم به اختصار «**انطباق دین با فطرت انسانی**» مورد بحث قرار می گیرد. دین و شریعت‌های الهی باید منطبق با فطرت و سرشت انسانی باشند و ذره‌ای از آن عدول نکنند. هرگاه انطباق آن ها با فطرت انسانی از بین برود، مطمئنا ضایع گردیده و سقوط خواهند کرد. اساسی‌ترین مطلب در سرشت انسانی، خردمندی و عقل انسان است. بنابر این نباید چیزی برخلاف عقل و خرد آدمی به او تحمیل گردیده و التزام به آن، از او مطالبه شود.*

*بخش سوم رساله مبانی شریعت «**عقل تنها حجت آدمی**» نام دارد. در اثبات «حجیت عقل» احتیاجی به استدلال نیست. بنا بر این، حجیت عقل، حجیتی «ذاتی» است و هیچگاه این حجیت را نمی‌توان سلب کرد.*

*در بحث «**نسبت علم و عقل**» این نتیجه حاصل شده است: عقلانیت مشترک، امری «حد اقلی» است و طبیعتا مزاحم اظهار نظر عقلای بشر با حفظ تفاوت‌های علمی آنان نخواهد شد. به همین جهت، شریعت نیز فرصت یافته تا از میان نسخه‌های متفاوت عقلانی، گزینش کند و آنچه را برتر دانسته (خواه برتری نسبی باشد یا مطلق) به صور گوناگون (مستحب، واجب، مکروه یا حرام) مطالبه کند و در مواردی که ترجیحی وجود نداشته، آن را «مباح» بشمارد.*

*در بحث از «**نسبت عقل و دین**» مشخص می شود که اسلام همه آمیان را بدون در نظر گرفتن دین و مذهب برخوردار از عقل و شعور می شمارد.*

*مهمترین بحث این قسمت «**سخنی در مفهوم عقل**» است که نویسنده از منظر خود **اصول عقلانیت نظری** و **اصول عقلانیت عملی** را بر می شمارد. مویدات نیکوئی از سخنان فقیهان در تایید برخی از این اصول در پاورقی آمده است. با توجه به کابرد گسترده عقلانیت در آثار نویسنده تا آنجا که عنوان «**شریعت عقلانی**» را برای نظر خود برگزیده اصول یادشده عقلانیت مورد نظر وی را تبیین می کند.*

***

بخش دوم:

انطباق دین با فطرت انسانی

«دین یگانه ی خدای یکتا» که در زبان عرب با عنوان «اسلام» از آن یاد می‌شود، مبنای تمامی شرایع الهیه است که توسط پیامبران اولواالعزم (نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد- علیهم صلوات الله) به بشریت ارائه شده است.

در معرفی این دین در متن قرآن کریم می‌خوانیم: «فأقم وجهک للدین حنیفا فطرة الله التی فطر الناس علیها، لاتبدیل لخلق الله، ذلک الدین القیم».(الروم ۳۰) «پس روی خود را متوجّه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسانها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار؛ ولی اکثر مردم نمی‌دانند.»

بنا بر این، دین و شریعت‌های الهی باید منطبق با فطرت و سرشت انسانی باشند و ذره‌ای از آن عدول نکنند. هرگاه انطباق آن ها با فطرت انسانی از بین برود، مطمئنا ضایع گردیده و سقوط خواهند کرد. اساسی‌ترین مطلب در سرشت انسانی، خردمندی و عقل انسان است. بنابر این نباید چیزی برخلاف عقل و خرد آدمی به او تحمیل گردیده و التزام به آن، از او مطالبه شود.

استاد ارجمند و کم نظیر معارف اسلامی، آیة الله منتظری (رض) در کتابی که عنوانش مؤید بحث مورد نظر ما است و به درستی نام گذاری شده است، یعنی کتاب ارزشمند

«اسلام، دین فطرت، ص ۷۰۲» این برداشت را تأیید کرده است که «**...** بی توجهی به دستورات دینی سبب سرگشتگی و دورماندن از **اهداف حقیقی خلقت** می‌گردد. بنابراین شریعت راههای بهتر و گاه منحصر به فردی برای رسیدن به مقصد را معرفی می‌کند تا از گمراهی بشر پیشگیری نماید. **احکام شرعی راههایی به سوی مقصدند** و نه این که خود هدف باشند. در هر عصر و زمانی یکی از ملاکها برای کشف دقیق تر احکام اجتماعی این است که با مصالح زندگی اجتماعی انسان و کمال معنوی او متناسب باشد، که این خود از یک نظر به معنای **فطری بودن کلیات احکام الهی** است. اصل در فروع احکام، انسجام هر حکمی با سایر احکام و باورهای دینی و تناسب و هماهنگی آن در یک مجموعه منظم و با قاعده است ; و اگر به گونه ای باشد که سایر احکام را مورد تعرض قرار داده و به تعارض و تناقض با دیگر باورها و احکام و اهداف دین منجر شود، خود دلیل بر عدم انطباق آن با منظور شارع مقدس و غیرشرعی بودن آن حکم است».

ایشان در ادامه ی بحث خود آورده است:« دین که دستورات خود را مبتنی بر فطرت ارائه کرده است، نمی تواند در درون خود ناهماهنگی داشته باشد; چرا که بی نظمی و اختلال برخلاف فطرت است» (اسلام دین فطرت، ص ۷۰۳).

بخش سوم:

عقل، تنها حجت آدمی

انسان موجودی است که سرشت او مبتنی بر بهره‌گیری از عقل و خرد است. تنها قوه ای که در وجود او نهفته شده تا بتواند موارد مختلف را از یکدیگر جدا ساخته و تشخیص دهد، عقل و ادراک او است.

پذیرش یا عدم پذیرش اختیاری هرچیزی در گرو بهره‌جویی از عقل و ادراک آدمی است. محاسبات او ناشی از این قوه است. نورافکنی که بدون وابستگی به غیر، تاریکی‌های زندگی را برایش روشن می‌کند، چیزی جز بهره‌مندی از خرد نیست.

برای اثبات «حجیت عقل» احتیاجی به استدلال نیست. بنا بر این، حجیت عقل، حجیتی «ذاتی» است و هیچگاه این حجیت را نمی‌توان سلب کرد. نمی‌توان گفت: «به آنچه عقل می‌گوید، اعتماد نکن». مقتضای خردمندی، اعتماد به عقل و عمل بر اساس نتایجی است که حاصل بکارگیری عقل است. تنها دلیلی که می‌تواند حجیت عقل را اثبات کند، طبیعت و سرشت عقلانی آدمی است (آفتاب آمد دلیل آفتاب).

به همین دلیل، تنها می‌توان در «تحقق عقلانیت» تشکیک کرد و با استدلال صحیح، به اثبات این امر پرداخت که؛ «مثلا برخی رویکردها و نتیجه گیری‌ها، منطبق با قواعد عقلی نیست» ولی نمی‌توان ضمن اعتراف به عقلی بودن، ادعا کرد که نباید به نتایج آن ملتزم شویم.

تأیید این سخن را در متون دینی تمامی شرایع خداوندی می‌توان یافت. در این متون هیچ استدلالی برای حجیت عقل گزارش نشده است و آن را «مفروغ عنه» گرفته اند. تنها چیزی که در این متون دیده می‌شود، اقرار و اعتراف صمیمانه نسبت به حجیت ذاتی عقل است. فراوانی این اقرار به‌گونه‌ای است که هیچ تردیدی در «رویکرد عقلانی شرایع» برای کسی باقی نمی‌ماند. ستاندن رویکرد عقلانی از شرایع خداوندی و

خصوصا شریعت محمدی(ص) به معجزه‌ای بزرگتر از معجزات پیامبران الهی نیاز داشته و دارد (که متأسفانه این معجزه هم اتفاق افتاده است!!؟).

شریعتی را که با صراحت در کتاب آسمانی اش مکررا می گوید: «**افلا تعقلون؟**» (آیا عقلتان را بکار نمی گیرید؟) و روایتش می گوید: عَلِیٌّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَیْمَانَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:«حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِیُّ، **وَ الْحُجَّةُ فِیمَا بَیْنَ الْعِبَادِ وَ بَیْنَ اللَّهِ الْعَقْل**» (الکافی، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۲۲، ج ۱ ص ۲۵) «حجت خداوند بر بندگانش پیامبر است و حجت بین بندگان و بین حداوند عقل است.» چگونه می توان از عقل و عقلانیت دور دانست؟!!

نسبت علم و عقل

۱- فهم و درک آدمی از خود و تمامی پدیده‌های هستی (خواه در حد تصور صرف باشند یا به تصدیق رسیده و واقعیت یا حقیقت آن‌ها پذیرفته شده باشند) مبتنی بر میزان دانش نظری و تجربی اوست.

۲- علم یا دانش، به دو طریق برای بشر تأمین شده و می‌شود. به صورت جبلّی (حضوری) و به صورت کسبی و تحصیلی.

۳- علم (حضوری و حصولی) سرمایه‌ی عاقل است و «عقلانیت» به معنی «نسبت سنجی دائمی بین اجزاء این سرمایه برای رسیدن به بهره‌ی بیشتر» است. به تعبیر دیگر آنچه در تعریف «فکر» آمده است که «حرکتی ذهنی است به سوی مبادی، و از مبادی به سوی مقصود و مراد» (که مربوط به «علم حصولی» است) به اضافه‌ی مجموعه‌ای از بدیهیات و اوّلیات (علم حضوری)، موجودیت «عقل» را تشکیل می‌دهند .

البته کسانی که اعتقاد به وجود خدا دارند، طبیعتا الهامات الهی را نیز در محدوده ی علم حضوری پذیرفته اند.

٤- تمامی افراد بشر (جز مجانین) بهره‌مند از علم حضوری‌اند. بدیهی و اوّلی به علمی گفته می‌شود که احتیاجی به استدلال ندارد و همه‌ی آدمیان با همه‌ی گوناگونی‌ها، بطور مساوی از آن بهره برده و می‌برند.

۵- در علوم اکتسابی، تفاوت‌های بسیاری بین آحاد بشر وجود دارد که منجر به نوسان شدید درک حقایق و واقعیات (درمورد خود وتمامی پدیده‌های هستی) شده و می‌شود. مراتب علمی بالا و پایین افراد و ملل، بی‌تردید درک متفاوتی برای آنان پدید آورده و فاصله‌هایی را سبب گردیده است.

تردیدی نیست که در این وادی (علم حصولی) نیز مشترکات علمی بسیاری وجود دارند که سبب تفهیم و تفاهم آدمیان شده و در موارد گوناگونی به توافق عمومی بشر انجامیده است. گرچه این توافق،در علوم تجربی بیشتر نمایان شده ولی در علوم نظری نیز فراوان است.

٦- عقلانیت در جوامع و افراد، مراتب و درجات گوناگونی دارد که قابل انکار نیست، ولی از این گزاره نمی‌توان نتیجه گرفت که بنابراین موجودیت «عقلانیت مشترک» یا «عقل مشترک» منتفی است.

۷- با توجه به وجود «درک مشترک بشر» در دو حوزه‌ی علم حضوری و حصولی، اتکاء به پدیده‌ای به عنوان «**عقل یا عقلانیت مشترک**» امری خیالی نیست، بلکه حقیقتی است که انکار آن عقلانی و علمی نیست.

عقلانیت مشترک، امری «حد اقلی» است و طبیعتا مزاحم اظهار نظر عقلای بشر با حفظ تفاوت‌های علمی آنان نخواهد شد.

به همین جهت، شریعت نیز فرصت یافته تا از میان نسخه‌های متفاوت عقلانی، گزینش کند و آنچه را برتر دانسته (خواه برتری نسبی باشد یا مطلق) به صور گوناگون (مستحب، واجب، مکروه یا حرام) مطالبه کند و در مواردی که ترجیحی وجود نداشته، آن را «مباح» بشمارد.

درحقیقت، صاحبان شرایع مختلف، «دانش وحیانی» خویش را دراختیار بشر قرار داده و با «تعلیم حکمت» به آنان، فرصت بیشتر ی را برای درک بهتر پدیده‌ها فراهم کرده‌اند. به همین دلیل، خواستار عمل به مقتضای عقل و علم بوده‌اند.

نسبت عقل و دین

یکم؛ تأکید بر «دوگانه بودن حجج الهی» و تبعیت حجت ظاهری از حجت باطنی (ان لله علی الناس حجتین، حجة ظاهرة و حجة باطنة. فاما الظاهرة، فالرسل و الأنبیاء و الأئمة

"ع "و اما الباطنۀ، فالعقول) خود شاهدی بر استقلال حجت باطنی است و اتفاقا داوری درمورد حجیّت حجت ظاهری (پیامبران) وپذیرش ادعای آنان، برعهده ی حجت باطنی (عقل) است، ولی عکس آن صادق نیست. این خود دلیل کافی برای اثبات استقلال عقل است.

دوم؛ در بیان روایی آمده است؛«لو خلّی عنان العقل و لم یحبس علی هوی نفس او عادۀ دین او عصبیّۀ لسلف، ورد بصاحبه علی النّجاۀ= اگر زمام عقل، رها شود و دربند؛ هوای نفس، عادات دینی و تعصبات قومی نسبت به پیشینیان قرار نگیرد، صاحب خویش را نجات خواهد داد» که مقصود او «عقل مستقل از نقل» است نه «عقل وابسته به نقل دین و عادات دینی»!!

این سخن علی بن ابیطالب(ع) است. مبتنی بر این روایت، آیا نمی توان گفت که: «متن شریعت، به استقلال عقل اعتراف می کند». اگر این اعتراف شرع به استقلال نسبی عقل است (که هست)، آیا نمی توان گفت که؛ «شرع، به حجیت عقل مستقل ازخود فرا می خواند».

در روایتی از امام صادق(ع) آمده است؛ «انّ اوّل الامور و مبدأها وقوّتها وعمارتها التی لا ینتفع شیئ إلاّ به، العقل الّذی جعله الله زینۀ لخلقه و نورا لهم. فبالعقل عرّف العباد خالقهم و انّهم مخلوقون ... و انّ الظّلمۀ فی الجهل و انّ النّور فی العلم. فهذا ما دلّهم علیه العقل. قیل له : فهل یکتفی العباد بالعقل دون غیره؟ قال: انّ العاقل لدلالۀ عقله الّذی جعله الله قوامه و زینته و هدایته، علم انّ الله هو الحق و انّه هو ربّه و علم انّ لخالقه محبّۀ و انّ له کراهیّۀ و انّ له طاعۀ و انّ له معصیۀ ...»

«بەدرستی که **اول، منشأ، توان و ترمیم هر چیزی «عقل» است** که جز از طریق آن بهره ای حاصل نمی شود. عقلی که خداوند به عنوان زینت مخلوقات، و نوری برای آنان قرار داده است. **پس به واسطه ی عقل است که خالقشان را می شناسند وخود را آفریده ی او می دانند ...** و می فهمند که تاریکی درجهالت است و نور در علم. پس این چیزی است که عقل به آن راهنمایی شان می کند . به ایشان گفته شد: آیا بندگان خدا می توانند به عقل اکتفا کنند واز غیر آن بهره نبرند؟ امام صادق(ع) فرمود: عاقل با راهنمایی همان عقلی که خدایش سبب برپایی، زینت و هدایت وی قرار داده است،

درک می کند که خداوند، همان حق است و هم‌او پروردگار او است و می داند که آفریدگارش نسبت به برخی موارد، محبت و نسبت به برخی امور، کراهت دارد و برخی کارها فرمان‌برداری از او است و برخی نافرمانی ...» (کافی ۱/۲۹).

این روایت، تفسیر روشنی از روایت «العقل ما عبد به الرحمن...» را ارائه می کند و برداشت های شتابزده و ضد عقلی را کنار می گذارد.

برخی تصور می‌کنند: از نظر شریعت، هر فرد غیر مسلمانی، «فاقد عقل» ارزیابی می‌شود و این به منزله‌ی آن است که «عقل مورد نظر شرع، متفاوت از عقل عرفی باشد». حتی اصطلاح «عقل شرعی» (در برابر عقل عرفی) را مکررا بکار می برند.

در پاسخ باید گفت که؛ اگر کافران و مشرکان از منظر قرآن «بهره‌ای از عقل ندارند» چرا در آیات مختلف مورد پرسش و توبیخ قرآن قرار گرفته‌اند که «أفلا یعقلون= آیا عقل شان را به کار نمی‌گیرند» یا «فما لکم کیف تحکمون= شمارا چه شده است و چگونه بر خلاف عقل حکم می‌کنید» یا «افلا یتفکرون= آیا تفکر نمی کنند».

مگر خدای حکیم در قرآن بیان نکرده است که «علّم الأنسان ما لم‌یعلم= خداوند به نوع انسان چیزهایی را که نمی‌دانست، آموزش داد». اگر ادعای مدعیان صحیح است، آیا خدای حکیم به افراد بی‌بهره از عقل خطاب می‌کند؟ و اگر خطاب کند، آیا تأثیری بر آنان خواهد گذاشت؟ آیا خداوند خطابش بیهوده و بدون توجه به نتیجه است؟.

صدها آیه‌ی دیگر نیز وجود دارند که «با فرض برخورداری از عقل و خرد» مشرکان و کفار را مورد خطاب قرارداده و از آنان می‌خواهد که به پیام خدا ایمان آورند. اگر آنان را فاقد عقل و شعور می‌دانست، اساسا ارسال پیامبران و انزال کتاب‌های آسمانی و اســتدلال و برهان آوردن بر غیرعقلانی بودن بت پرستی و شرک، لازم نبود (لوکان فیهما آلهۀ إلا الله لفسدتا).«اگر در آسمان و زمین، جز «اللّه» خدایان دیگری بود، فاسد می‌شدند (و نظام جهان به هم می‌خورد)!» (الانبیاء ۲۱) در قرآن مکررا بر اصل اساسی «لا یکلّف الله نفسا إلاّ وسعها= خداوند هیچ کس را مسئولیت نمی‌بخشد جز به اندازه‌ی توان او» (که توان عقلی او را نیز شامل می‌شود) تأکید شده است.

در مورد آیه‌ی «لا یکلف الله نفسا إلا ما آتاها» فقیهان و مفسران در مورد مقصود آیه صریحا گفته‌اند که مفهوم و مراد آیه، عبارت است از «لایکلف الله نفسا إلا ما آتاها من

العقول=جز به اندازه‌ی توان عقلی مکلف، مسئولیتی متوجه فرد نیست». این موارد، آشکارا نشان می‌دهد که تمامی بشر از نظر قرآن، بهره‌مند از عقل وشعوراند.

برداشت وارونه‌ی برخی افراد از روایت «العقل ما عبد به الرحمن...=عقل تنها وسیله‌ای است که خدا با آن پرستیده می‌شود و بهشت با آن کسب می‌شود» مبتنی بر برداشت اخباریانی است که عقل را مطلقا حجت نمی‌دانند و به همین جهت روایت را معکوس معنا می‌کنند. وقتی معنای اصلی این روایت را می‌توان دریافت که سایر روایات مربوطه را نیز درکنار آن قرار دهیم.

مثلا در روایتی دیگر می‌گوید: «لا دین لمن لا عقل له= کسی که عقل ندارد دین ندارد» و نگفت:«لاعقل لمن لا دین له» که نشانگر محوریت عقل برای دین است و نه بالعکس. یا «المتعبد بغیر فقه کحمار الطاحونۀ، یدور و لایبرح من مکانه= کسی که بدون فهم عمیق، چیزی را پذیرفته و به آن عمل می‌کند، مثل الاغی است که برای آنکه نداند در مسیر دورانی آسیاب حرکت می‌کند، جلوی چشمش چیزی قرار می‌دهند تا متوجه حقیقت نشود». اگر برداشت وارونه‌ی برخی افراد از رویکرد شریعت نسبت به عقل، درست باشد «باید تعبد بدون تعقل، همان عقل شرعی باشد و ارزشمند شمرده شود، در حالی‌که چنین فردی مستحق اهانت دانسته شده است».

اگر کسی به واژ گان بکار رفته در قاعده‌ی ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، توجه کند (کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل)، باید به این پرسش پاسخ دهد که؛ اگر واژه ی «عقل» که دو بار در این قاعده تکرار شده است، به مفهوم «شرع» یا «عقل پس از شرع» است، چرا آن را (گزینه ای غیر از شرع و) در برابر مفهوم شرع قرار داده اند؟ آیا نفس رویارو قرار دادن «عقل و شرع» در این ملازمه، بیان گر «دو گانه بودن» آن ها نیست؟ آیا «عقل غیر مستقل» (یا عقل مستفاد از شرع که هیچ استقلالی از خود ندارد) گزینه ای متفاوت از شرع است؟

پاسخ صحیح به این پرسش ها، مؤید «دو گانه بودن حقیقی آن ها» است و نفس التزام به این قاعده، گواه پذیرش موجودیت عقل مستقل است، اما پذیرش عقل مستقل، به معنی بهره نبردن آن از مفاهیم و حکمت های ارائه شده در شرایع مختلفه نیست.

علاوه بر این، دربحث «قطع و ظنّ» از مباحث اصول فقه، بحثی وجود دارد که ؛ «حجیّت علم و قطع ، ذاتی است». حتی در تفسیر آن، تصریح کرده اند که؛ «منشأ آن هر

چه می خواهد باشد، حتی اگر از پریدن کلاغ، این علم یا یقین حاصل شده باشد!!حجیت آن زدوده نمی شود».

فکر می کنم قابلیت این بحث، چنان که باید و شاید مورد بررسی قرار نگرفته است. «ذاتی بودن حجیّت علم» یعنی «هیچ نیرویی توان سلب این حجیّت و محوریّت از علم را ندارد، همان گونه که این حجیّت را کسی به آن نداده است و نمی تواند بدهد». حال با توجه به اینکه «علم، محور اصلی عقل است» می توان دریافت که؛ «منطبق بر مباحث نظری اصول فقه، عقل مستقل از شرع، رسمیّت و حجیّت دارد».

اگر به رویکرد شریعت توجه کنیم ، می یابیم که خود را «عقل منفصل آدمی» دانسته و «پاره‌ای گم‌گشته و مدفون از عقل متصل» می‌خواند (ارسل الیهم رسله ... **لیثیروا لهم دفائن العقول**= پیامبران را به سوی بشر فرستاد... تا عقل مدفون بشر را برای آنان آشکار کند و در دسترس قرار دهد/ خطبه‌ی اول نهج البلاغۀ).

سخنی در مفهوم عقل

مفهوم واژه‌ی «عقل» در متون مختلف و حتی در موارد محتلف بکار رفته در یک متن، یکسان نیست. در واقع می‌توان گفت: «عقل، اسم معنی است و نه اسم ذات» یعنی ذات مشخصی در خارج از ذهن آدمی وجود ندارد که نام آن «عقل» باشد و به همین جهت «حقیقتی مشککه» است (همچون مفهوم وجود در مباحث فلسفی). آنچه در خارج وجود دارد «فرآیند»ی است که آن را «عقل» می‌نامند و نه «فرآورده»ای که نامش عقل باشد. مثل واژه‌های «علم» یا «فهم» یا «درک» یا «شعور» که در بسیاری از کاربردها، مرادف عقل قرار گرفته و می‌گیرند. اگر چه در برخی کاربردها، با تسامح در تعبیر، به جای «مغز سر» نیز بکار گرفته شده است که این استعمال، گویی در پی ذاتی می‌گردد تا عقل را «اسم ذات» آن قرار دهد.

عقل به معنی فرآیند درک حقایق و واقعیت‌ها، هم به علوم تجربی اطلاق می‌شود هم به علوم ذهنی و نظری. تردیدی نیست که سهم «عواطف و احساسات» در بین واقعیت‌های موجود زندگی بشری، کمتر از سایر معلومات تجربی وی نیست. ما «محبت، شادی، نشاط، کینه، اندوه، درد، کسالت و سستی» را به همان اندازه در وجود خویش یا دیگران درک و تجربه می‌کنیم که گرسنگی و تشنگی و سیری را تجربه می‌کنیم.

متون ادبی و تاریخی در تمامی فرهنگ‌های بشری، به همان اندازه که از فقر و دارایی، تولد و مرگ، صلح و جنگ و سایر مسائل تجربی زندگی بشر گزارش داده‌اند، از محبت‌ها و کینه‌ها، غم‌ها و شادی‌ها، عشق‌ها و نفرت‌ها، ایثارها و بخل‌ها، وفاداری‌ها و بی‌وفائی‌ها نیز گزارش داده‌اند و یادآوری همه‌ی این امور را به عنوان واقعیت‌هایی که قابل درک و فهم آدمی‌اند و می‌توانند در محاسبات عقلانی آنان برای آینده، تأثیرگزار باشند، لازم شمرده و به این کار اقدام کرده‌اند. برای دقت بیشتر در مفهوم عقل، بیان چند نکته خالی از لطف نیست:

اول- عقل و عقلانیت در دو حوزه‌ی «نظر و عمل»متکی بر اصولی است که مراعات آن سبب«عقلانی شدن» نظریات و رفتارها می‌شود و عدم رعایت آن‌ها،منجر به«غیر عقلانی» شدن می‌گردد.

اصول عقلانیت نظری

ابتدا به اصول مورد نظر خود در مورد «عقلانیت نظری» می‌پردازم. اصراری بر شمارش تمامی اصول ندارم بلکه «قدر لازم» آن را از دیدگاه خود، بر می‌شمرم که عبا رت‌اند از:

یکم؛ مراعات «اصل عدم تناقض» در مجموعه‌ی اندیشه، اعمّ از باورها (عقاید)، اخلاق و احکام (قوانین). بنا بر این پذیرش کوچک ترین تناقض در رویکرد و برداشت از این مجموعه، نشانه‌ی عدم عقلانیت نظری آن رویکرد و برداشت خواهد بود.

دوم؛ پذیرش نتایج برآمده از «قیاس منطقی» یا برهان.

سوم؛ پذیرش نتایج حاصله از «برهان سبر و تقسیم» و حساب احتمالات.

چهارم؛ پذیرش نتایج اجماعی برآمده از استقراء ناقص (و اطمینان آور) در علوم مختلف تجربی. (۱)

---

(۱) در اینجا مناسب می دانم کلامی ارزشمند را از سید محمد مجاهد با اینکه طولانی است عینا نقل کنم:

«إذا تحقق حکم شرعی فی أکثر جزئیات مفهوم کلی فهل یجوز أن یلحق باقی جزئیاته بتلک الجزئیات و یدعی ثبوت ذلک الحکم لجمیع الجزئیات إلا ما قام الدلیل علی عدم ثبوت ذلک الحکم فیه و یستخرج قاعدة کلیة أو یجب الاقتصار علی ما ثبت تحققه فیه و لا یتعدی إلی غیره .

و بالجملة ؛ هل الاستقراء حجة فی نفس الأحکام الشرعیة ، کما أنه حجة فی المسائل اللغویة ، أو لا . اختلفوا فی ذلک علی قولین ؛

الأول ؛ أنه لیس بحجة و هو للمعارج و النهایة .

الثانی ؛ أنه حجة و هو للمحکی عن بعض و إلیه ذهب بعض فضلاء العصر . ☜

للقول **الأول** وجوه، منها، ما تمسک به فی المعارج فقال الحق أنه لیس بحجة لأن موارد الأحکام مختلفة فلا یلزم من اختصاصها ببعض الأعیان وجودها فی الباقی و قد یکون مع فقده و مع الاحتمالین لا یجوز الحکم بأحدهما دون الآخر .
و منها، ما تمسک به فی المعارج أیضا فقال و لأن وجود الحکم فی فرد من إفراد النوع لا یلزم منه وجوده فی باقی الأفراد فکذا وجوده فیما هو أکثر من واحد.
و منها، أنه لا یفید العلم بالحکم الشرعی فلا یکون حجة.
أما الأول فواضح و قد صرّح به العلامة فی النهایة و التهذیب و السیّد عمید الدین فی المنیة و شارح المطالع و الأسنوی .
و أما الثانی فللعمومات المانعة من العمل بغیر العلم کتابا و سنة .
و منها، ما دل علی عدم جواز العمل بالقیاس فإنه یدل علی منع العمل به إما بعمومه و لو بفحواه و فیه نظر للمنع من الأمرین لأنا لا نسلم أن الاستقراء بل هما متباینان اصطلاحا و أما لغة فغیر معلوم اندراج الاستقراء تحت القیاس سلمناه و لکن إطلاقات الأخبار الدالة علی حرمة القیاس تنصرف إلی المصطلح علیه فتدبر .
و للقول **الثانی** وجوه أیضا، منها، أن بعض الاستقراء قد یحصل منه العلم بالحکم الشرعی فیجب العمل به و إذا وجب العمل بهذا وجب مطلقا لعدم القائل بالفصل .
و فیه نظر لأن الظاهر أن الاستقراء المطلوب المفید للعلم لیس من محل البحث بل هو حجة بالاتفاق فإن الإجماع المرکب ممنوع .
و منها، أنه یفید الظن فیکون حجة . أما الأول فلقضاء الوجدان بذلک ، أ لا تری أنه إذا دخل أحد بلدة و اطلع علی أن أکثر أهلها مسلمون یحصل له الظن بأن من لم یره من أهلها أیضا مسلم سواء اطلع علی کافر منها أم لا علی أنه قد یحصل العلم بذلک و لو مع تخلف جزئی .
و أما الوجوه التی ذکرها فی المعارج و ما ذکره جماعة لنفی إفادته العلم من جواز کون حال ما لم یستقرأ بخلاف حال ما استقرئ فإنما یمنع من العلم العقلی الذی لا یجوز معه فرض النقیض و أما العادی الذی یجوز معه ذلک فلا .
و بالجملة إن حصول رجحان الاعتقاد من التتبع فی أکثر الجزئیات لیس إلا من جهة الحدس فلا ینافیه فیه تطرق الاحتمال العقلی . هذا و لو لم یکن الاستقراء مفیدا للظن لما جاز الاعتماد علیه فی اللغات و العادات کما لا یجوز الاعتماد علی غیره مما لا یفیده ، و التالی باطل ، کیف و **أکثر نظم المعاش مبنی علیه** .
و ممّن صرّح به بأنه یفید الظن الغیری .
لا یقال : قد أنکر المحقق إفادته الظن ، فقال : فإن قیل مع کثرة الصور یغلب علی الظن أن الباقی مماثل لما وجد و العمل بالظن وجب قلنا لا نسلّم أنه یغلب علی الظن إذ لا تعلق بین ما رأیته و ما لم تره و ما بین ما علمته و ما لم تعلمه (انتهی) . و قد وافقه فی ذلک الرازی فیما حکی عنه .
لأنا نقول: لا عبرة بإنکاره و ما ذکره لا ینهض لإثباته .
و أما الثانی ؛ فلأصالة حجیة الظن .
لایقال: قد منع المحقق عن هذه المقدمة ، محتجا علیه بوجوه ؛ فقال : و لو سلمنا حصول الظن، لکن الظن الحاصل من غیر أمارة ، لا عبرة به . و لیس وجود الحکم فیما رأیته أمارة لوجوده فی الباقی . سلمنا، لکن الظن قد یخطئ ، فلا یعمل به ، إلا مع وجود دلالة تدل علیه . فإن قیل: مع الظن یترجح فی ذهن المجتهد ، إرادة الشارع لتعمیم الحکم ، فیصیر المخالفة مظنة الضرر . قلنا : غلبة الظن المذکور ، معارضة بغلبة الظن ، بأن شرعیة الحکم تستدعی الدلالة ، و مع ارتفاع الدلالة یغلب علی الظن انتفاء الحکم ، فینتفی ظن الضرر . علی أن مع النهی عن العمل بالظن ، یزول ظن الضرر. و النهی موجود بقوله صلی اللّه علیه و آله : « وَ لا تَقْفُ [ص: ۵۲۷] ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ » و قوله تعالی: «إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً» (انتهی) .

پنجم؛ پذیرش نتایج محاسبات ریاضی و مبانی اجماعی آن.
ششم؛ هماهنگی و سازگاری تمامی بخش‌ها و حوزه‌های اندیشه با یکدیگر مبتنی بر تبعیت از اصول و مبانی مشخص پذیرفته شده مورد نظر صاحبان اندیشه در همه‌ی زمینه‌ها.
هفتم؛ پذیرش لوازم منطقی هر اندیشه ای پس از پذیرش و اعلام مبانی آن.
هشتم؛ پذیرش نظریه‌ی «**راجح**» در همه‌جا و همه‌حال. این گزاره مربوط به گزینش رویکردی خاص از میان نظریات عقلانی مختلف است. ترجیح نظریه‌ی «برتر» با معیار «تشخیص عقل فردی» و مبتنی بر سایر مؤلفه‌های عقلانی شمرده شده، انجام می گیرد.
نهم؛ احتمال دادن «خطا در برداشت» و حالت انتظار داشتن نسبت به دلائل برتر و قانع کننده‌تر. یعنی هیچ کس خطای خویش را «محال» نداند و برداشت خود را «حق مطلق» نداند. البته این به معنی تزلزل در اندیشه نیست و فردی که تمامی موارد یاد شده را در اندیشه ی خویش مراعات کرده باشد، با اطمینان خاطر از «عقلانی بودن مسیر انتخابی»

و لایقال: لم نجد أحدا من الإمامیة ذهب إلى حجیة الاستقراء ، فالظاهر اتفاقهم على عدمها و لو منع منه الحاصل من مصیر معظمهم إلیه و الظن الذی کان الظاهر من الإمامیة أو معظمهم عدم حجیته ، لا یکون حجة .
لأنا نقول : لا نسلّم ظهور الاتفاق على ذلک و لا کونه مشهورا ، بل قد یستفاد من القائلین بأصالة حجیة الظن ، حجیة الاستقراء ، لأنه مما لم یقم دلیل على عدم حجیته . سلمنا الشهرة ، و لکن قد یدعى أصالة حجیة الظن حتى بالنسبة إلى الظن الذی ذهب المعظم إلى عدم حجیته .
و منها ؛ ما تمسک به بعض القائلین بحجیة الاستقراء فیما حکی عنه ، من النبوی المرسل ؛ « نحن نحکم بالظاهر » .
و فیه نظر ، لضعف الروایة و قصورها دلالة.
و منها ؛ فحوى ما دل على حجیة خبر العدل.
و فیه نظر .
و المسألة فی غایة الإشکال و **لکن القول الثانی فی غایة القوّة** .
و ینبغی التنبیه على أمور ؛
الأوّل [القول فی تعریف الاستقراء] ؛ قال فی المعارج الاستقراء هو الحکم على جملة یحکم لوجوده فیما اعتبر من جزئیات تلک الجملة و مثاله أن تستقرئ بالزنج فتجد کل موجود منهم أسود فتحکم بالسّواد على ما لم تره کما حکمت من رأیته و حاصله التسویة من غیر جامع و مثاله فی الفقهیات إذا اختلف فی الوتر فتقول هو مندوب لأنه لو کان واجبا لما جاز أن تصلّى على الراحلة و المقدم مستفاد من الاستقراء إذ لا شیء من الواجب یصلى على الراحلة و الاستثناء معلوم من الإجماع . انتهى .
الثانی؛ لا فرق فی الاستقراء بین أن یکون فی الأجناس أو الأنواع أو الأصناف .
الثالث؛ لا فرق فی ذلک بین صورتی ظهور مخالفة بعض الأفراد و عدمه». (السید محمد المجاهد الطباطبائی (م ۱۲٤۲) **مفاتیح الأصول**، ص ٥٢٦، مفتاح [القول فی أن **الاستقراء هل هو حجة فی الأحکام الشرعیة** کالموضوعات اللغویة **أو لا؟**])

خویش، به لوازم آن عملا ملتزم می ماند ولی ذهن خود را نسبت به نقدها و پرسش ها منتظر می گذارد تا با بررسی مداوم اندیشه های جدید، راه گریز از خطا را بر خویشتن نبندد.

دهم؛ توجه همیشگی به محدودبودن خویشتن و نامحدودبودن حقیقت و حقایق در بیکران هستی. بنا براین، بهره ی هرکس از حقیقت، به قدر همت وتوان اوست. نتیجه ی این سخن این است که هیچکس را باطل مطلق ندانیم و هیچگاه خود را حق مطلق ندانیم.

شاید گزاره‌های دیگری نیز وجود داشته باشند ولی به گمان من، مراعات همین گزاره‌ها می‌تواند معیار لازم برای «عقلانی» دانستن یا ندانستن یک اندیشه را فراهم کند.

این گزاره‌ها، از اختراعات شریعت محمدی(ص) نیست بلکه «میراث عقلانی» بشر است که صرف نظر از تصدیق یا تکذیب شرایع یا پیروان آنها، مورد بررسی و پذیرش قرار گرفته‌اند (هرچند در برخی گزاره‌ها اختلافاتی نیز وجود داشته باشد).

دوم - «**عقلانیت عملی**» نیز نشانه‌هایی دارد که به برخی از مهمات آن اشاره می‌کنم؛

اصول عقلانیت عملی

یکم؛ التزام عملی به مبانی نظری و لوازم منطقی آن‌ها در همه‌حال و همه‌جا.

دوم؛ «رفتار عقلانی» به رفتاری گفته می‌شود که در پی «اهداف عقلانی» باشد. اگر کسی بدون داشتن هدفی معقول اقدام به کاری کند، این عملکرد او عقلانی نیست. کسی که وقت، قدرت و یا ثروت خود را بدون دلیل قانع کننده، صرف امور «اهمّ» نمی کند و به امور کم اهمیت تر می‌پردازد، رفتار او فاقد عقلانیت است، تا چه رسد به کسی که همه‌ی توان خویش را صرف امور غیرعقلانی می‌کند.

سوم؛ «استفاده از راهکارهای معقول و منطقی مناسب‌تر و رساناتر به مقصد». داشتن اهداف عقلانی، به تنهایی برای عقلانی بودن رفتار آدمی کفایت نمی‌کند، بلکه باید از راهکارهای مناسب برای رسیدن به اهداف نیز بهره‌گیرد. این راهکارها نیز باید منطقی و معقول باشند. مثلا در شرایط اختیاری، نمی توان برای سیر کردن یک گرسنه، اقدام به «سرقت» کرد.

چهارم؛ بهره گیری از «گفتار مناسب» برای بیان خواسته‌ها و نظریات، نشانگر عقلانیت عملی است. برای این منظور لازم است به چند نکته توجه شود:

اولا؛ تناسب عملی بین «بیان نظریات» و «متن نظریات» لازم است. مثلا، نمی‌توان قائل به لزوم وحدت شد و از بیانات اختلاف‌انگیز بهره‌گرفت. نمی‌توان قائل به لزوم «مدارا و تسامح و تساهل» شد و از زبانی بهره‌گرفت که بیانگر «عدم تحمل مخالف» است. نمی‌توان قائل به «نسبیّت» شد و از زبان و بیان «جزمیّت و مطلق‌گرایی» بهره‌گرفت.

ثانیا؛ هر یک از ما، تصوراتی خاص از پدیده‌ها داریم که معلوم نیست دیگران تا چه حدی با ما موافق باشند. به همین جهت، لازم است در گفتار خویش، به شخصی بودن تصور و برداشتمان توجه کرده و به گونه‌ای سخن گوییم که مخاطب را دچار توهم «اجماعی بودن برداشت خویش» نکنیم.

ثالثا؛ باید به معانی متعارف واژگان توجه کرد و از بکار بردن آن‌ها در معانی غیرمتعارف، پرهیز کرد. مگر آنکه پیشاپیش، اراده‌ی معنای خاص مورد نظر، با مخاطب در میان گذاشته شود.

رابعا؛ ارتباط منطقی بین گفتار با موضوع مورد نظر وجود داشته باشد. اصطلاحا «ماست و دروازه» نباشد.به گمان من، این معیارگونه‌ها دربیان نظریات مختلف فلسفی، کلامی، اخلاقی، اقتصادی و ... کاربرد دارد و هر قدر مراعات گردد، از عقلانیت بهره‌مندتر است. عدم مراعات این معیارها، موجب فقدان عقلانیت لازم در جنبه‌ی عملی می‌گردد.

پنجم؛ پذیرش نتایج محاسبات ریاضی و مبانی اجماعی آن.

ششم؛ هماهنگی و سازگاری تمامی بخش‌ها و حوزه‌های اندیشه با یکدیگر مبتنی بر تبعیت از اصول و مبانی مشخص پذیرفته شده مورد نظر صاحبان اندیشه در همه‌ی زمینه‌ها. (۲)

---

(۲) به اقوال پنج تن از فقها که به بعضی اصول عقلانی مذکور اذعان کرده اند اشاره می کنم:

الف. «**إن کل آیهٔ قرآنیهٔ قامت القرینهٔ العقلیهٔ علی خلاف ظاهرها وجب صرفها عن ظاهرها بمقتضی القرینهٔ، و هذا هو الموافق لبناء العقلاء فی العمل**، بمقتضی القرینهٔ القائمهٔ علی خلاف الظاهر، **و هو دیدن العلماء أیضا فی آیات التجسیم**، نحو قوله تعالی: (الرحمن علی العرش استوی) و قوله تعالی: (و جاء ربک و الملک صفا صفا) **فقد حملها العلماء علی خلاف ظاهرها، لقیام القرینهٔ العقلیهٔ علی خلافها**، فکذلک الآیات الواردهٔ فی الأنبیاء، المعبرهٔ بالمعصیهٔ و الخطأ، فإنها تصرف عن ظاهرها بالقرینهٔ، و لیس ذلک منافیا للبلاغهٔ، فإن التعبیر بذلک من باب أن حسنات الأبرار سیئات المقربین، و الله العالم.» (صراط النجاهٔ، المیرزا جواد التبریزی ۳/۴۴۵ – ۴۴۶) ☜

ب. و بالجملة یجب اتباع الدلیل و لایجوز غیره حتّی **لو وجد دلیل نقلی یعارض الدلیل العقلی یؤوّل النقل ان أمکن أو یطرح**، و لا یمکن القول باجتماع الضدین و التکلیف المحال، فتأمّل. (المحقق احمد الاردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج۱۳، ص: ۳۲۸)

ج. «والثانی: بمنع وجوب تقدیم الأضعف کما یأتی، و لو سلم فبمنع انحصار الفائدة فیما ذکر، **لإمکان کونه تعبدا محضا، وللشرع علل خفیة لا تکاد تصلها عقولنا القاصرة.**» (مستند الشیعة – المحقق احمد النراقی – ج ۱۹- ص ۴۶۰ – ۴۶۱)

د. «**فأما الخبر المدعی فی هذا الباب، فلا یلتفت إلیه ، لان الاخبار تبنی علی أدلة العقول**، فإذا علمنا بدلیل العقل ان الأنبیاء لا یجوز علیهم المعاصی تأولنا کل خبر یتضمن خلافه أو أبطلناه، کما نفعل ذلک بأخبار الجبر و التشبیه.» (التبیان، الشیخ الطوسی، ج ۵ ص ۵۵)

ه. «إذا ثبت بأدلة العقول التی لایدخلها الاحتمال و المجاز و وجوه التأویلات ان المعاصی لاتجوز علی الأنبیاء علیهم السلام صرفنا کل ما ورد ظاهره بخلاف ذلک من کتاب أو سنة إلی ما یطابق الأدلة و یوافقها کما یفعل مثل ذلک فیما یرد ظاهره مخالفا لما تدل علیه العقول من صفاته تعالی و ما یجوز علیه أو لایجوز.» (الأمالی – السید المرتضی – ج ۲- ص ۱۲۵)



ابتدا مبنای اصالة الحظر عقلی مورد نقد قرار می گیرد، سپس اصالة الاباحه‌ی عقلیه تبیین و اثبات می شود.

***

چکیده: *در نخستین بخش «مبانی شریعت» (در سه قسمت) با عنوان «**جایگاه انسان در هستی**»نظریه‌ی «عدم برتری مطلق انسان بر سایر مخلوقات» اثبات شد. در بخش دوم به اختصار «انطباق دین با فطرت انسانی» مورد بحث قرار گرفت. در بخش سوم با عنوان «**عقل تنها حجت آدمی**» نویسنده از منظر خود اصول عقلانیت نظری و اصول عقلانیت عملی را بر شمرد.*

*بخش چهارم «**انسان و اصالة الاباحه‌ی عقلیه**» نام دارد. ابتدا مبنای اصالة الحظر عقلی مورد نقد قرار می گیرد، سپس اصالة الاباحه‌ی عقلیه تبیین و اثبات می شود.*

نتیجه‌ی عملی مبنای اصالة الحظر عقلی این است که بهره‌گیری از همه‌ی مواهب طبیعت و توان آدمی، به حکم عقل ممنوع است مگر اینکه مجوزی از سوی شارع مقدس (خداوند) صادر شده و با دلایل اطمینان بخش ثابت شده باشد. بنابراین، تمامی امور ممنوع است مگر چیزهایی که شارع مقدس، بهره‌گیری از آن را مجاز شمرده باشد. پس برای حرام بودن، احتیاجی به تحریم نقلی نیست و اصالة الحظر عقلی کفایت می‌کند.

نتیجه‌ی عملی مبنای اصالة الإباحة العقلیة این است که بهره‌گیری از همه‌ی مواهب طبیعت و توان آدمی، به حکم عقل مجاز است و جز با دلایل اطمینان‌آور، نمی‌توان آدمی را از چیزی محروم کرد. ممنوعیت استفاده از هر پدیده‌ای، در گرو اثبات آن با دلایل قوی و اطمینان‌آور است. بنابراین برای مباح و مجاز بودن، احتیاجی به مجوز نقلی نیست و اصالة الإباحه‌ی عقلیه کفایت می‌کند.

تبیین متقدمین از اصالة الاباحهٔ‌ی عقلیه به تفصیل از کتب سید مرتضی و شیخ طوسی و تبیین گذشتگان از اصالة الخظر به روایت فیض کاشانی نقل می شود. آنگاه دو نکته مهم از این مبنای کلیدی استخراج می شود.

نکته اول: *شریعت تنها در منطقی الفراغ حکم عقل حق تشریع دارد.* ***نکته دوم:*** *مبتنی بودن احکام بر اخلاق، و احکام و اخلاق بر اصول و مبانی اعتقادی شریعت سبب شده است که منافع و*

مضار آدمی درعالم آخرت نیز به حکم عقل مبنی بر لزوم جلب منفعت ودفع مضرات افزوده شود و البته تنها مرجعی که از منافع و مضار عالم اخری خبر می دهد نقل و وحی است.
اهمیت مسئله باعث شده یک فصل کامل از کتاب مطارح الانظار (تقریرات اصول شیخ انصاری) و بخشهای مفصلی از کتاب الفصول فی الاصول (احمد بن علی جصاص از علمای اهل سنت) عینا نقل شود بی آنکه نویسنده فرصت توضیح و تبیین نکات مورد نظر خود را بیابد.

***

بخش چهارم:

انسان و إصالهٔالإباحه عقلیه

اصل کلی عقلی در تعیین گونه‌ی ارتباط انسان با هستی (خدا، خود، طبیعت و همنوعان) چیزی جز «اباحه‌ی عقلی» نیست. بنا بر این، در همه‌ی حوزه‌های شریعت، باید مبنای اصلی و کلی تمامی رویکردها و راهکارها، بر «مجاز بودن انسان» استوار باشد و جز با دلایل اطمینان آور «عقلی یا نقلی» و در مقام رفع تزاحم و تعارض با حقوق سایر موجودات یا همنوعان، آدمی از «آزادی عمل» منع نشده و به چیزی «وادار» نشود. این اصل مربوط به حوزه‌ی «عقاید» است که طبیعتا در حوزه‌های «اخلاق و احکام شریعت» نیز تعیین کننده است و الزاما باید مراعات گردد.

بررسی و نقد مبنای اصالهٔ الحظر

۱- ادعای اصالهٔالحظری‌ها درخصوص برهان عقلی بر مدعای خویش «الف=انسان و هر موجود ممکنی، ملک خداست. ب=لایجوز لاحد ان یتصرف فی ملک الغیر الا باذن صاحبه» که از آن نتیجه می‌گیرند؛ «آدمی حق تصرف در وجود خویش و هیچ‌یک از پدیده‌های هستی را بدون اذن و مجوز الهی ندارد»

از نظر صحت قضیه، مقدمه‌ی دوم (کبری) هم مصداقا و هم حکما منتفی است.

دلایل این امر، عبارت‌اند از؛

یکم؛ کلیت کبری منقوض است به جواز تصرفات غیرمضره نسبت به حق مالکیت غیر. مثلا از نظر شرعی می‌توان در آیینه‌ی نصب شده بر در یا دیوار غیر نگاه کرد و یا از

سایه‌ی دیوار یا درخت او بهره‌گرفت و یا از مناظر زیبای باغ و مزرعه‌ی دیگری بهره‌مند شد بدون آنکه احتیاجی به اذن مالک باشد. بنابراین این حکم کلی به «تصرفات مضره» تخصیص می‌یابد و از این جهت کلیت کبری که شرط صحت برهان است، منتفی می‌شود.

دوم؛ قیاس مالک حقیقی تمام هستی به مالک اعتباری بشری و تسری حکم مالکیت اعتباری شرعی به مالکیت حقیقی الهی، قیاسی مع الفارق و خنده آوراست (از قیاسش خنده آمد خلق را).

چرا که خدای سبحان

اولا؛ از تصرف آدمی درملکش، ضرری نمی‌بیند تا مصداق حکم اعتباری باشد.

ثانیا؛ نسبت خدا با انسان (که ملک خداست) و سایر موجودات (که آنها هم ملک خدا هستند) همچون نسبت دو انسان بی ارتباط با یکدیگر که در استفاده از پدیده‌ای (ملک خاص) به تعارض منافع رسیده‌اند، نیست، بلکه اگر قیاسش صحیح باشد، به رابطه‌ی آدمی با گوسفندی که ملک خودش است و مثلا به محصول زراعی او هجوم برده و گندم‌هایش را خورده است، بیشتر شباهت دارد (یا با منطق برده داری، به رابطه‌ی عبد و مولی و تصرف عبد در سایر املاک مولی، شباهت دارد، که حکم شرعی آن با عبارت اشکالی ندارد «لا باس، انمااکل بعضه بعضا» خاتمه می‌یابد).

ثالثا؛ این قیاس مستلزم تصور نیاز و ضرر برای خداوند بی نیازی است که محل هیچ تحولی از نفع و ضرر قرار نمی گیرد، و بطلان این تصور، اظهر من الشمس است.

۲- ادعای اصالة الحظری، نسبت به خلقت آدمی با نیاز به خوردن، آشامیدن و... با قراردادن دهان و گوش و چشم و دست و پا و عقل و زبان از یک طرف، و ممنوعیت تصرف آدمی در ذهن و اعضاء بدن خویش (جوارح و جوانح) و سایر پدیده‌های خلقت (حتی در حد نگاه‌کردن و شنیدن)، حتی در حد چندصدم ثانیه، امری است که تصور آن نسبت به خدای حکیم محال است تا چه رسد به تصدیق آن. چرا که حکم به محال است (مثلا، تصمیم فرد به فرو بستن چشم، تا وقتی که از جانب خدا مجوز دیدن صادرشود، خود نوعی تصرف در ذهن و بدن خویش است که فرض مدعی، حرمت آن است) و از فرض صدق این ادعا، کذب آن لازم می‌آید. یعنی اگر چشم فروبندد، مستلزم

تصرف در ملک خدا است و اگر باز گذارد نیز تصرف در ملک خدا شده است، چرا که بی شک چیزهایی را می‌بیند و راه سومی نیز وجود ندارد تا گریزی داشته باشد. بنابراین ازجهات عدیده این ادعا نقض می‌شود.

تحلیل مبنای اصالة الإباحة العقلیة

نتیجه‌ی عملی رویکرد «اصالة الإباحة العقلیة» این است که؛ «بهره‌گیری از همه‌ی مواهب طبیعت و توان آدمی، به حکم عقل مجاز است و جز با دلایل اطمینان‌آور، نمی‌توان آدمی را از چیزی محروم کرد. ممنوعیت استفاده از هر پدیده‌ای، در گرو اثبات آن با دلایل قوی و اطمینان‌آور است». بنابراین دیدن، شنیدن، خوردن، آشامیدن، لمس کردن، بهره‌های جنسی، مالکیت، آزادی و... همه‌ی بهره‌مندی‌های بشری مجاز است، مگر آنکه با دلایل قانع کننده عقلی یا نقلی، ضرر و زیان و فساد و بطلان بهره‌ای خاص یا موردی خاص، ثابت شود. **پس برای مباح و مجاز بودن، احتیاجی به مجوز نقلی نیست**و اصالة الإباحه‌ی عقلیه کفایت می‌کند.

نتیجه‌ی عملی «اصالة الحظر عقلی» این است که «بهره‌گیری از همه‌ی مواهب طبیعت و توان آدمی، به حکم عقل ممنوع است مگر اینکه مجوزی از سوی شارع مقدس (خداوند) صادر شده و با دلایل اطمینان بخش ثابت شده باشد. بنابراین، تمامی موارد یادشده‌ی فوق ممنوع است مگر چیزهایی که شارع مقدس، بهره‌گیری از آن را مجاز شمرده باشد. **پس برای حرام بودن، احتیاجی به تحریم نقلی نیست** و اصالة الحظر عقلی کفایت می‌کند.

می‌بینیم که مسیر این دو رویکرد همچون **مسیر شرق و غرب جغرافیایی** است. هرچه به طرف غرب حرکت کنیم از شرق دور شده‌ایم و بالعکس.

تشریح اصالة الاباحهٔ عقلیه در کلام پیشینیان

در این مجال به تشریح سه نفز از بزرگان علما اشاره می کنم: سید مرتضی، شیخ طوسی و فیض کاشانی

اول. تحلیل سید مرتضی از دو مبنای اصالة الحظر و الاباحة

کتاب «الذریعة الی اصول الشریعة » (أصول فقه) مربوط به سید مرتضی است. وی که پس از شیخ مفید، فقیه و متکلم شیعه، در جایگاه استادش قرار گرفت، میدان دار فقه و کلام شیعی شد و از بزرگان شاگردان شیخ مفید، همچون شیخ طوسی و ابن براج و ابی الصلاح وسایر بزرگان از علمای شیعه گردید. وی در این کتاب فصل مفصلی به این مهم اختصاص داده است که به دلیل اهمیت عینا نقل می شود. (ج ۲ ص ۸۰۵-۸۲٤)

باب **الكلام فى الحظر والإباحة**

اعلم أن حد المباح يتضمن إثباتا ونفيا وتعلقا بالغير : فالاثبات هو حسنه ، والنفى هو أن لا مدح فيه ولا ذم ولا ضرر ، والتعليق هو أن يعلم المكلف أو يدل على ذلک من حاله . و بمجموع ما ذكرناه ينفصل من وجوه الافعال الباقية ، لأنه بكونه حسنا ينفصل من القبيح ، ومما ليس بحسن ولا قبيح ، وبكونه لا ضرر فيه ولا مدح ولا ذم ينفصل من الندب والواجب ، وبالتعلق ينفصل من الحسن الذى يقع من الله تعالى ولا صفة له زائدة على حسنه ، كاستيفاء العقاب ، لأنه تعالى لا يجوز أن يعلم ولا يدل ، ومن أفعال البهائم ومن جرى مجراها .

‹ صفحه ۸۰٦ › وإن أسقطت فى هذا الحد عند ذكر النفى الضرر والذم ، واقتصرت على نفى المدح ، كفى ، فإنه بنفى المدح يبين من الندب والواجب ، ولا يحتاج إلى أن يبين منهما أيضا بنفى الضرر والذم. وهو وإن بان بنفى الضرر عنه والذم من القبيح ، فيكفيه فى إبانته منه كونه حسنا . ووجدت بعض من يشار إليه فى أصول الفقه ينفى الضرر والمدح والذم فى فعل المباح وألا يفعل ، ويعتبر ذلک فى الامرين . وهذا غير صحيح ، لأنه يقتضى أن استيفاء العقاب فى الآخرة ليس له صفة المباح وإن لم يطلق عليه الاسم ، ويقتضى أيضا أن يكون استيفاء أحدنا للدين* غير مباح ، لان العقاب والدين من ما يستحق المدح بأن لا يستوفيا .

‹ صفحه ۸۰۷ › فإن قال من راعى ما ذكرناه فى الفعل وأن لا يفعل : ليس فى أن لا يستوفى العقاب والدين مدح على كل حال ، وإنما المدح فى إسقاط ذلک ، وقد لا يستوفى ولا يسقط ، فلا يمدح . قلنا : يجب إذا نفيت المدح نفيا مطلقا فى أن لا يفعل أن يعم أحوال ألا يفعل كلها ، كما عم هذا النفى أحوال الفعل كلها ، وإذا كان فى بعض الأحوال المدح ثابتا بطل الحد ، ومن لم يستوف العقاب أو الدين إنظارا و إمهالا وإن لم يسقط ذلک يستحق المدح لا محالة ، وإن كان ذلک دون المدح على

الاسقاط ، ولهذا مدح تعالى بأنه حليم من حيث لا يعاجل بالعقاب وإن لم يسقطه . فإذا قيل : قد لا يعاجل بالعقاب ولا يستو فى الدين من ‹ صفحه ۸۰۸ › لا يستحق المدح إذا لم يقصد بذلک الاحسان ووجه النعمة به .

قلنا : وقد يسقط العقاب والدين أيضا من لا يستحق المدح إذا لم يقصد الاحسان ، ويكفى فى انتقاض الحد أن نجد المدح حاصلا فى حال من أحوال أن لا يفعل . وأما حد المحظور ، فهو القبيح الذى قد أعلم المكلف أو دل على ذلک من حاله ، لأنه بما ذكرناه يبين من كل ما يخالفه .

و قد اختلف الناس فيما يصح الانتفاع به ولا ضرر على أحد فيه : فمنهم من ذهب إلى أن ذلک على الحظر ، ومنهم من ذهب إلى أنه مباح ، ومنهم من وقف بين الامرين . واختلف من ذهب إلى الحظر فبعضهم ذهب إلى أن ما لا يقوم البدن إلا به ولا يتم العيش إلا معه على الإباحة . ‹ صفحه ۸۰۹ › وما عداه على الحظر ، وفيهم من سوى بين الكل فى الحظر ، وقال آخرون بالوقف ، وجوزوا كل واحد من الامرين : يعنى الحظر والإباحة . ولا خلاف بين هذه الفرقة وبين من قطع على الحظر) فى وجوب الكف عن الاقدام ، إلا أنهم اختلفوا فى التعليل : فمن قال بالحظر كف لأنه اعتقد أنه مقدم على قبيح مقطوع عليه ، ومن يقول بالوقف إنما كف لأنه لا يأمن من كونه مقدما على محظور قبيح .

والصحيح قول من ذهب فيما ذكرنا صفته من الفعل إلى أنه فى العقل على الإباحة .

والذى يدل على صحته أن العلم بأن ما فيه نفع خالص من ‹ صفحه ۸۱۰ › مضرة عاجلة أو آجلة له صفة المباح وأنه يحسن الاقدام عليه كالعلم بأن ما فيه ضرر خالص عن كل منفعة قبيح محظور الاقدام عليه ، والعلم بما ذكرناه ضرورى كالعلم بقبح ما له صفة الظلم وحسن ماله صفة الاحسان والانعام .

فإذا قيل : كيف تدعون علم الضرورة فيما يخالف فيه من ذهب إلى الحظر ؟ ! . قلنا : لم يخالفوا فى الموضع الذى ذكرناه . وإنما اعتقدوا أن فى الاقدام على ما ذكرناه مضرة ، فلم يخلص لهم العلم بالصفة التى يتبعها العلم بالإباحة ، وكذلک من توقف لم يخلص له هذا العلم ، لأنه يعتقد أنه لا يأمن المضرة فى الفعل .

ويبين ما ذكرناه أنه **لا بد فى كل نوع من أحكام الافعال من أصل ضرورى فى العقل** ، ألا ترى أن ماله صفة الظلم لا بد من قبحه فى العقل ، وما له صفة الانصاف وشكر ‹

صفحه ۸۱۱ › النعمۀ لا بد من وجوبه ، وکذلک لا بد من أن یکون فی العقل أصل لإباحۀ ماله صفۀ مخصوصۀ من الافعال ، ولا شئ یمکن ذکره فی ذلک إلا ما أشرنا إلیه من المنفعۀ الخالصۀ . ولم یبق إلا أن یقولوا : دلوا علی أنه لا مضرۀ فیما ذکرتم من الفعل ، ففیه الخلاف.

قلنا : المضرۀ علی ضربین : عاجلۀ وآجلۀ ، فالعاجلۀ یعلم فقدها لفقد طرق العلم بها أو الظن لها ، وللعلم أدلۀ وطرق ، وللظن أیضا أمارات وطرق ، فإذا فقد کل وجوه العلم و الظن ، قطع علی انتفاء المضرۀ العاجلۀ . ولولا صحۀ هذه الطریقۀ لم یعلم انتفاء المضرۀ عن تصرفنا وتجاراتنا وکثیر من أفعالنا . وتجویز المضرۀ فی الفعل من غیر أمارۀ علیه یلحق بظن أصحاب السوداء . وأما المضرۀ الآجلۀ ، فهی العقاب ، وإنما یعلم انتفاء ذلک لفقد السمع الذی یجب أن یرد به لو کان ثابتا ، لان الله تعالی لا بد أن یعلمنا ما علینا من المضار الآجلۀ التی هی العقاب ‹ صفحه ۸۱۲ › الذی یقتضیه قبح الفعل ، وإذا فقدنا هذا الاعلام ، قطعنا علی انتفاء المضرۀ الآجلۀ أیضا .

فإن قیل : أنتم ممن یعتبر فی کون الفعل حسنا انتفاء وجوه القبح عنه ، فمن أین لکم انتفاء وجوه القبح عن تصرفکم ؟ ! قلنا : وجوه القبح معلومۀ ، فإذا لم یکن الفعل کذبا ، ولا ظلما ، ولا إرادۀ لقبیح ، ولا تکلیفا لما لا یطاق ، إلی غیر ذلک من وجوه القبح ، وعلم أنه لیس بمفسدۀ ، لفقد إعلام الله تعالی له بذلک ودلالته علیه ، علم انتفاء جمیع وجوه القبح . علی أن هذا الضرب من التشکیک قائم فی الاحسان وشکر النعم ، و إذا کان لنا طریق إلی العلم بانتفاء وجوه القبح عن ذلک فهو الطریق إلی غیره .

دلیل آخر : ومما یدل علی أصل المسألۀ أن قد علمنا حسن التنفس فی الهواء ، ولابد * لحسن ذلک من علۀ . ‹ صفحه ۸۱۳ › ولا یجوز أن یکون علته الحاجۀ إلیه ، لان ذلک یقتضی حسن کل شئ یحتاج إلیه ، ولیس هذا قولا لاحد .

فإن قیل : یحسن للحاجۀ وانتفاء وجوه القبح ، فذلک یعود إلی ما قلناه . ولا یجوز أن یحسن ذلک لدفع مضرۀ . من حیث کان الحی منا یستضر متی لم یتنفس ، لان هذه المضرۀ لا تخلو من أمرین : أحدهما أن یصح استمرار کون الحی منا حیا مع هذه المضرۀ ، والآخر أن یکون استمرارها لا یصح مع هذه المضرۀ : فإن کان الأول ، فما فعل لدفع مضرۀ قد یفعل للنفع ، وکل فعل حسن لأحدهما فإنه یحسن للآخر . علی أنه قد یحسن التنفس فی الهواء الزائد علی ما تندفع به المضرۀ وما دافع حسن ذلک إلا

کدافع حسن أصل التنفس . وإن کان الامر علی الوجه الثانی ، فقد کان یجب أن لا یتنفس إلا عند الضرورة ، ومعلوم خلافه . علی أن من اعتل بذلک أفسد علی نفسه الاعتلال ‹ صفحه ۸۱٤ › بقبح التصرف فی الملک ، لأنه بالتنفس قد تصرف فی ملک غیره من الهواء وآلات نفسه بغیر إذن المالک . وبعد ، فإذا جاز التصرف فی التنفس لتبقی الحیاة ولا تتلف وهی ملک الله تعالی ، جاز أن یکف عن التنفس لیبقی سکون الهواء وسکون آلات التنفس ولا یتلف ذلک وهو ملک له تعالی ، فما أحد الامرین إلا کالآخر.

طریقة أخری : ومما استدل به علی ذلک أن الله تعالی خلق الأجسام مختصة بالطعوم والأراییح ، ولا بد من أن یکون له فی ذلک غرض ، لان العبث لا یقع منه لقبحه ، ولا وجه لحسن ذلک له إلا خلقها لینتفع بها العباد . ولا یجوز أن یخلقها علی وجه النفع إلا مع أنها علی الإباحة ، والحظر ناقض لهذا الغرض ، وقد علم أن النفع لا یجوز علیه تعالی ، فلا یمکن ‹ صفحه ۸۱٥ › القول بأنه خلقها لنفعه ، ولا یجوز أن یکون خلقها لمضرة الغیر ، لان الضرر إذا کان غیر مستحق ولا نفع ولا دفع ضرر فیه فهو ظلم ، والظلم قبیح لا یقع منه تعالی ، وإن کان مستحقا فالکلام فی أول ما خلق ولا عاصی هناک یستحق العقاب ، ولا یجوز أن یکون ذلک للنفع الذی یجری مجری العوض لان ذلک یقتضی تقدم التکلیف ، ولا یجوز أن یکون للنفع الذی هو دفع الضرر ، لأنه تعالی قادر علی دفع المضار من دونه . ولأن الکلام علی أول ما یخلق . ولا یجوز أن یکون النفع فیه هو التکلیف ، لأنه قد یحسن ذلک بلا تکلیف . ولأن ما یتعلق بالتکلیف قد یتم من دون خلق الطعوم والأراییح . فلم یبق بعد ذلک إلا أنه مخلوق لانتفاع الخلق ، ولا یکون کذلک إلا ولهم أن ینتفعوا ‹ صفحه ۸۱٦ › به ، لان من أعد طعاما لیؤکل متی قیل فیه : إنه قد حرم أکله کان ذلک نقضا .

وخلقه ذلک لانتفاع الخلق لا یقتضی أنه تعالی أراد منهم الانتفاع، فیکون مریدا للمباحات ، بل المعنی أنه تعالی أراد إحداثه لوجه الانتفاع ، فالإرادة متعلقة بما خلقه من الأجسام والاعراض ، دون فعل العبد ، لأنه یجوز أن یخلقه لهذا الوجه ، ویخرج العبد من أن ینتفع بسوء اختیاره ، ولا یخرج هو تعالی من أن یکون خلق لهذا الغرض . ویمکن أن یعترض هذه الطریقة بأن یقال : إنه خلق هذه الطعوم وما أشبهها للنفع الذی هو وجوب تجنب الانتفاع بها عاجلا ، لیستحق الثواب بذلک ، والمنافع الآجلة الدائمة .

فإذا قيل : هذا تكليف ، و قد يحسن خلق هذه المعانى ‹ صفحه ۸۱۷ › فى الأجسام من غير تكليف . قلنا : لا نسلم لكم أن خلق ذلک يحسن من دون تكليف مكلف بالعرض بإيجاب تجنب ذلک للمنافع العظيمة الدائمة ، فمن ادعى حسنه من دون تكليف ، فعليه الدلالة ، ولن يجدها . وإذا قيل : إن المنفعة التى أشرتم إليها آجلة غير عاجلة ، وهى منفعة على سبيل المجاز . قلنا : هذا غلط فاحش ، لان المنفعة الدائمة العظيمة وإن تأخرت فهى أعظم وأنفع من العاجلة المنقطعة .

ومن هذا الذى يجترى على أن يقول : إن الطاعات والعبادات الشاقة ليست بمنافع لنا على الحقيقة ؟ ! . ومتى قيل : لو كان الامر على ما ذكرتم وقدرتم ، لوجب أن يدل تعالى على حظر ذلک ، وإذا فقدت دلالة الحظر ، بطل هذا الوجه . وذلک أن لهم أن يقولوا : فى العقل حظر ذلک ، لأنه محظور ‹ صفحه ۸۱۸ › أن يتصرف أحد فى غير ملكه بلا إذن المالک . وما لا يزال يقولون : إنه لو خلق الألوان والطعوم والأراييح ليستدل بها على حدوث الجسم والتوصل إلى معرفته تعالى لكان خلق الألوان يغنى عن ذلک ولا يحوج إلى سواه ، باطل، لان الأدلة قد تترادف وتتوالى ، و إن أغنى بعضها عن بعض ، ولا يكون نصب الدليل الثانى عبثا ، لان الأول أغنى عنه .

ومتى قيل : لا يمكن أن يعلم الأراييح والطعوم فى الأجسام فيستدل بها على خالقها تعالى إلا بأن يدركها * وينتفع بها ، وهذا يرد الامر إلى أنها خلقت للانتفاع . وذلک أنه غير ممتنع أن يدركها فلا ينتفع بها ، إما لخلونا من شهوة لها ونفار عنها ، أو لارتفاع الشهوة ‹ صفحه ۸۱۹ › ووجود النفار .

طريقة أخرى : وقد استدل أيضا على ذلک بأن كل شئ يمكن الانتفاع به من وجهين فخلقه تعالى لينتفع به من أحد الوجهين يقتضى كونه عبثا من حيث خلقه على الوجه الآخر ، وجرى خلقه له على الوجهين وهو لا يريد أن ينتفع به منهما مجرى خلقه لشيئين يصح الانتفاع بهما وغرضه الانتفاع بأحدهما فى أن خلقه للآخر عبث . وليس يجرى ذلک مجرى ما لم يخلقه ، مما كان يصح أن يخلقه فينتفع به ، لان ما لم يخلق معدوم ، والعبث من صفات الموجود . وليس القديم تعالى ممن يصل بفعل إلى آخر ، أو بوجه إلى وجه ، كأحدنا الذى يصح أن يفعل فعلين ، والغرض فى أحدهما ، لأنه عز وجل يتعالى عن ذلک . وقد علمنا أن كون الجسم ذا طعم وذا رائحة وذا ألوان فى كونه دلالة

على إثبات الصانع يجرى مجرى أفعال متغايرة ، ‹ صفحه ۸۲۰ › فلا يجوز منه تعالى أن يجعله كذلک إلا وهو يريد الانتفاع بالكل على سائر الوجوه .
وهذه الطريقة يمكن أيضا اعتراضها بالمعنى المتقدم : فيقال لهم : خلق الطعوم والأراييح يمكن الاستدلال بها على الصانع تعالى – كما ذكرتم ، وقد أراد تعالى ذلک من المكلفين ويمكن أيضا أن ينتفع بها على وجه الادراک لها والالتذاذ بها ، و على وجه آخر ، وهو وجوب تجنب هذا الانتفاع ، ليستحق بذلک الثواب العظيم ، وإرادة هذين الوجهين متعذرة ، لتنافيهما ، فلم يبق إلا أنه يجب أن يكون مريدا لأحدهما ،
فمن أين قلتم : إنه أراد الانتفاع والالتذاذ دون أن يكون أراد أن يتجنب لاستحقاق الثواب ؟ ! . فإذا قلتم لو أراد التجنب ، لدل عليه . أمكن أن يقال لكم : قد دل عليه بما فى العقل من حظر ‹ صفحه ۸۲۱ › التصرف فى الملک إلا بإذن المالک . على أن ذلک ينعكس عليكم ، فيقال لكم : و لو أراد إباحة الانتفاع ، لدل على ذلک .
وقد استدل من قال بالحظر على صحة مذهبه بأن المخلوقات كلها ملک الله تعالى ولا يجوز فى العقول أن يتصرف فى ملک المالک إلا بإذنه وإباحته ، فإذا فقدنا الاذن والإباحة ، قطعنا على الحظر.
وهذه الطريقة عليها يعولون، وبها يصولون . ولنا عنها جوابان : أحدهما أن الدليل العقلى الذى ذكرناه أقوى فى الدلالة على الاذن والإباحة من السمع ، فإذا حسن التصرف بالاذن السمعى ، فهو بأن يحسن بالدليل العقلى أولى . يوضح ما ذكرناه أن أحدنا لو وضع الماء على الطريق على وجه مخصوص قد جرت العادة بأنه للإباحة ، لكان ذلک أقوى فى الإباحة من الاذن بالقول . وكذلک لو أحضر الطعام وأقعد الضيف على ‹ صفحه ۸۲۲ › المائدة ، لكان ذلک أقوى من إذنه بالقول . ولو أشار إلى تناول الشئ ، لكان كالاذن بالقول . ومما يمكن أن يذكر هيهنا أن ما يملكه أحدنا لا بد من كونه رزقا له ونفعا ، ولو ملكنا ما ليس هذه حاله ، لحسن من غيرنا تناوله من دون إذننا ، وما يملكه تعالى هذه حاله ، فمن أين أن التصرف فيه لا يجوز إلا بإذنه ؟!
وبعد ، فإن معنى قولنا فيما خلقه الله تعالى – : (إنه ملكه) أنه يقدر على التصرف فيه بالافناء وغيره ، وليس هذا هو المراد فينا ، بل المراد أنه يتصرف فيه بوجوه المنافع ، ولذلک قيل فيما فات الانتفاع به كالميتة وغيرها : إنه ليس بملک ، وقد علمنا أن فى

تصرفنا فی منافع الغیر تفویتا لنفعه ، فیجب کونه ظلما إلا أن یعلم بإذنه أن هناک نفعا هو أجدی علینا ، ولا یتأتی ذلک فیما یملکه تعالی .
‹ صفحه ۸۲۳ › فإن قیل : قد یحسن منا منع البهیمة من النفع لما لم تکن مالکة ، ویقبح ذلک فی الملک ، ولیست العلة إلا الملک وفقد الاذن . قلنا : النفع إذا حصل له مع البهیمة اختصاص یجری مجری حیازة الملک لم یکن لنا منعها منه ، لما فیه من الاضرار بها .
فأما الجواب الثانی ، فإن العلة فی قبح التصرف فی ملک غیرنا لیست ما ذکروه ، بل هی أنه تصرف فیما یضره من ملکه بغیر إذنه ، وهذا غیر موجود فی ملکه تعالی . والذی یدل علی أن العلة ما ذکرناه أنه قد یحسن من أحدنا أن یستظل بظل حائط غیره بغیر إذنه ، وأن ینظر فی مرآته المنصوبة بغیر أمره ، وکل ذلک تصرف فی ملک الغیر بلا إذنه ، وإنما حسن من حیث انتفاء الضرر عنه ویوضح ما ذکرناه أن من أباح طعامه لغیره فالمتناول منه ملک لصاحبه ، والاذن لم یؤثر ‹ صفحه ۸۲٤ › فی انتقاله عنه ، وإنما حسن التصرف لزوال المضرة ، ألا تری أن المأذون له لو علم أن الضرر مع الاذن ثابت لم یحل له التناول ؟!

دوم. تحلیل شیخ طوسی در کتاب عدة الأصول

وأما من أوجب العمل به عقلا : فالذی یدل علی بطلان قوله انه لیس فی العقل ما یدل علی وجوب ذلک وقد سبرنا أدلة العقل فلم نجد فیها ما یدل علی وجوبه فینبغی أن لا یکون واجبا وأن یکون مبقی علی ما کان علیه .
وأیضا : فان الشریعة مبنیة علی المصالح ، فإذا لم نجد ما یدل علی قبول خبر الواحد فی العقل ، فینبغی أن یکون مبقی علی ما کان علیه فی العقل ، من الحظر أو الإباحة . ‹ صفحه ۱۰۷ › ولیس لاحد أن یقول *: ان فی العقل وجوب التحرز من المضار ، وإذا لم نأمن عند خبر الواحد ، أن یکون الامر علی ما تضمنه الخبر ، یجب علینا التحرز منه والعمل بموجبه کما أنه یجب علینا إذا أردنا سلوک طریق أو تجارة وغیر ذلک فخبرنا مخبر أن فی الطریق سبعا أو لصا ، أو یخبرنا بالخسران الظاهر ، وجب علینا أن نتوقف علیه ونمتنع من السلوک فیه ، فحکم خبر الواحد فی الشریعة هذا الحکم .
وذلک أن الذی ذکروه غیر صحیح من وجوه : أحدها : ان الاعتبار الذی اعتبروه یوجب علیهم قبول خبر من یدعی النبوة من غیر علم یدل علی نبوته ، لان العلة قائمة فیه ، وهی وجوب التحرز من المضار ، فأی فرق فرقوا فی ذلک ، فرقنا بمثله فی خبر الواحد .

والثانی : ان الذی ذکروه انما یسوغ فیما طریقه المنافع والمضار الدنیویة ، فأما ما یتعلق بالمصالح الدینیة ، فلا یجوز أن یسلک فیها الا طریق العلم * ولهذه العلة أوجبنا بعثة الأنبیاء واظهار الاعلام * علی أیدیهم ، ولولا ذلک لما وجب ذلک کله .

والثالث : ان خبر الواحد لا یخلو أن یکون واردا بالحظر أو الإباحة . فان ورد بالحظر لا نأمن أن تکون المصلحة فی اباحته وان کونه محظورا یکون مفسدة لنا . وکذلک ان ورد (بالإباحة) لا نأمن أن تکون المصلحة تقتضی حظره ، وأن تکون ‹ صفحه ۱۰۸ › اباحته مفسدة لنا ، فنقدم علی ما لا نأمن أن یکون مفسدة لنا ، لان الخبر لیس بموجب للعلم ، فنقطع به علی أحد الامرین ، وذلک لا یجوز فی العقول .

ولیس لاحد أن یقول: إذا لم یکن فی السمع دلالة علی الحادثة الا ما تضمنه خبر الواحد ، وجب العمل به بحکم العقل لأنا متی لم نعمل به أدی إلی أن تکون الحادثة لا حکم لها ، وذلک لا یجوز لأنه إذا لم یکن فی الشرع دلیل علی حکم تلک الحادثة وجب تبقیتها علی مقتضی العقل من الحظر ، أو الإباحة ، أو الوقف ویحتاج إلی خبر الواحد ، فعلم بهذه الجملة بطلان هذا المذهب.

وأما من أوجب العمل به علی ما یذهب إلیه مخالفونا فی الاحکام فالذی یبطله أن نقول : إذا لم یکن فی العقل ما یدل علی ذلک فالطریق إلی ایجابه السمع ، ولیس فی السمع دلیل علی وجوب العمل بخبر الواحد – علی ما یذهبون إلیه – لان جمیع ما یدعونه دلیلا لیس فی شئ منه دلیل علی وجه ونحن نذکر شبههم فی ذلک ونتکلم علیها بموجز من القول:

أحد ما استدلوا به علی وجوب العمل بخبر الواحد قوله تعالی : " فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم إذا رجعوا إلیهم لعلهم یحذرون ". قالوا : فحث الله تعالی کل طائفة علی التفقه ، وأوجب علیهم الانذار والطائفة ‹ صفحه ۱۰۹ › یعبر بها عن عدد قلیل لا یوجب خبرهم العلم، فلولا أنه یجب العمل بخبرهم لما أوجب علیهم الانذار ، لأنه لا فائدة فیه. وربما قووا ذلک بأن قالوا : لما أوجب الله تعالی علی النبی صلی الله علیه وآله وسلم الانذار وجب علینا القبول ولو لم یجب علینا القبول لما وجب علیه الانذار .

وهذه الآیة لا دلالة فیها لان الذی یقتضیه ظاهر الآیة وجوب الانذار علی الطائفة ولیس فی وجوب الانذار علیهم وجوب القبول منهم ، لأنه غیر ممتنع * ان تتعلق المصلحة بوجوب

الانذار عليهم ولا تتعلق بوجوب القبول منهم ، الا إذا انضاف إليه شئ آخر ألا ترى انه قد يجب التحذير والانذار من ترك معرفة الله ومعرفة صفاته وان لم يجب القبول من المخبر فى ذلک ، بل يجب الرجوع إلى أدلة العقل وما يقتضيه . وكذلک يجب على النبى صلى الله عليه وآله وسلم الانذار ، وان لم يجب القبول منه الا إذا دل العلم المعجز على صدقه ، فيجب حينئذ القبول منه . فكذلک القول فى تحذير الطائفة انه يجب عليهم التحذير ، ويجب على المنذر الرجوع إلى طرق العلم . وأيضا : يجب على أحد الشاهدين إقامة الشهادة ، ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بشهادته ، الا إذا انضاف إليه من تتكامل الشهادة به ثم يعتبر أيضا بعد تكاملهم صفاتهم ، وهل هم عدول أو لا ؟ حتى يجب عليه الحكم بشهادتهم . وكذلک يجب على آحاد المتواترين النقل فيما طريقه العلم ، وان كان لا ‹ صفحه ۱۱۰ › يحصل العلم بخبره ، ولا يجب علينا أن نعتقد صحة ما أخبر به الا بعد أن ينضاف من يتكامل به التواتر إليهم فحينئذ يوجب العلم ،

ولذلک نظائر كثيرة فى العقليات * ألا ترى انه قد يجب على الواحد منا العطية إلى غيره ، وان كان ذلک الغير لا يجوز له أخذها ، ألا ترى ان من ألجأ غيره ظلما بتخويف القتل إلى اعطائه المال أو الثياب يجب عليه اعطائه بحكم العقل خوفا من القتل ، ولا يجوز للظالم الملجئ أخذ ذلک على وجه من الوجوه . وليس لاحد أن يقول : ان هذا يبطل فائدة الانذار ، لأنه متى لم يجب القبول فلا وجه لوجوب الانذار عليهم وذلک انا قد بينا انه قد يجب الانذار فى مواضع ذكرناها ، وان لم يجب القبول من المنذر لما بيناه ، فكذلک القول فيما قالوه . فأما حملهم* ذلک على النبى صلى الله عليه وآله وسلم فذلک دليلنا لأنا قد بينا أنه لا يجب القبول منه الا بعد أن يدل العلم المعجز على صدقه ، فحينئذ يجب القول منه . فنظير هذا أن يدل دليل على وجوب العمل بما أنذروا به حتى يجب علينا العمل به . وفى هذا القدر كفاية فى ابطال التعلق بهذه الآية. «عدة الأصول (ط.ج)، ج ۱ – ص ١٠٦ – ۱۱۰»؛

محقق أردبيلى نيز در اين باره آورده است؛

قل من حرم زينة الله " أى قل يا محمد ما حرم الله زينته أى الأمور التى خلقها الله تعالى لزينة عباده " التى أخرج " الله " لعباده " أى خلقها لعباده وأخرجها من النبات كالقطن والكتان ومن الحيوانات كالصوف والسفر آلات " والطيبات ‹ صفحه ۷۳ › من الرزق " المستلذات من المأكل والمشرب أو المباحات ، ففيها دلالة واضحة على**أن الأشياء**

خلقت على الإباحة دون الحرمة ، كما فی غیرها ، كما صرح به صاحب الكشاف فی أول سورة البقرة فی قوله تعالی " هو الذی خلق لكم ما فی الأرض جمیعا " أی لانتفاعكم بجمیع ما خلق فیها بل هی وما فیها كما دل علیه العقل **فاجتمع الآن العقل والنقل على أن الأصل فی الأمور هو الإباحة ، وغیرها یحتاج إلى الدلیل فتأمل** . (**زبدة البیان**، المحقق الأردبیلی، ص ۷۲ و ۷۳)

سه. استدلال برای اصالة التكلیف ادعایی برخی فضلاء

فیض كاشانی ادله اصالة الحظر را از زبان برخی فضلا نقل و تحلیل كرده است:

قال بعض الفضلاء: من المعلوم عند اولی الألباب ان الأحادیث الشریفة ناطقة بأن كل واقعة تحتاج إلیها الأمة إلى یوم القیامة ورد فیها خطاب قطعی عن الله تعالى فلم یبق شئ على مجرد اباحته الأصلیة فالتمسک بالبراءة الأصلیة لا یجوز فی نفس أحكامه تعالی .

أقول : هذا انما یصح بالنسبة إلى من خصه الله بفهم جمیع الأحكام من القرآن ‹ صفحه ۱۸ › كالأئمة المعصومین علیهم السلام ومن تمكن من الاخذ عنهم مشافهة دون جمهور الناس ولهذا قال أمیر المؤمنین علیه السلام فی الحدیث السابق : " فاستنطقوه " مشیرا إلى أنه لا یفهم لسانه الا أهل الله خاصة ثم قال : ولن ینطق لكم ، لعدم السمع الباطنی والاذن القلبیة فیكم ، ثم بین انه (ع) لسان الله الناطق عن كتبه للخلق ، المخبر عن أسرار القرآن ومكنوناته فقال : أخبركم عنه ، وقال : لو سألتمونی لعلمتكم ، إلى غیر ذلک مما یدل على هذا المعنى كما یأتی فی الأصل الثانی فلا سبیل إلى فهم معانی القرآن والقطع بأحكامه لجمهور الناس الا من جهتهم علیه السلام ،

اما فی مثل هذا الزمان فلا خطاب قطعی فی حكم من الاحكام المختلف فیها الا بالنسبة إلى من آتاه الله الحكمة وفصل الخطاب والاذن القلبیة والسمع الباطنی لسماع القرآن وفهمه دون غیره من الناس لان اخبار الآحاد لا تفید الا ظنا مع أنها لا تفی بجمیع الاحكام كما هو ظاهر . وأیضا : فان أكثرها كالقرآن فی الدلالة الاجمالیة وعدم التنصیص وقبولها لتخالف الافهام فیها ، واما التمسک بالبراءة الأصلیة ففیه تحقیق ذكره المحقق الحلی رحمه الله فی أوائل كتاب المعتبر فإنه قال : ویقال : عدم الدلیل على كذا فیجب انتفاؤه وهذا یصح فیما یعلم أنه لو كان هناک دلیل لظفر به اما لا مع ذلک فإنه یجب التوقف ولا

یکون ذلک الاستدلال حجة ومنه القول بالإباحة لعدم الوجوب والحظر ، انتهی کلامه رحمه الله .

‹ صفحه ۱۹ › وقال فی کتابه فی الأصول : اعلم أن الأصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعیة فإذا ادعی مدع حکما شرعیا جاز لخصمه ان یتمسک فی انتفائه بالبراءة الأصلیة فیقول : لو کان ذلک الحکم ثابتا لکان علیه دلالة شرعیة لکن لیست کذلک فیجب نفیه ، ولا یتم هذا الدلیل الا ببیان مقدمتین : إحداهما انه لا دلیل علیه شرعا بان یضبط طرق الاستدلالات الشرعیة ویبین عدم دلالتها علیه ، والثانیة ان یبین انه لو کان هذا الحکم ثابتا لدلت علیه إحدی تلک الدلائل لأنه لو لم یکن علیه دلالة لزم التکلیف بما لا طریق للمکلف إلی العلم به وهو تکلیف بما لا یطاق ، ولو کان علیه دلالة غیر تلک الأدلة لما کانت أدلة الشرع منحصرة فیها لکن بینا انحصار الاحکام فی تلک الطرق ، وعند هذا یتم کون ذلک دلیلا علی نفی الحکم ، انتهی کلامه .

وأقول : هذا انما یصح إذا أرید بنفی الحکم نفیه بالنسبة إلینا ای عدم کوننا مکلفین به مع عدم العلم لامتناع تکلیف ما لا یطاق ، وأما إذا أرید به نفیه فی الواقع فهو غیر صحیح لجواز ان یکون الحکم ثابتا فی الواقع وان لم یصل إلینا ولا نکون مکلفین به حتی یصل إلینا کما ورد فی الاخبار : ان الناس فی سعة مما لا یعلمون حتی یعلموا ، **فالتحقیق ان التمسک بأصالة البراءة انما یصح فی العملیات المحضة دون العلمیات أعنی لا یجوز لنا الافتاء ‹ صفحه ۲۰ › والحکم بالبراءة وان جاز ان یقال : انه لا یجب علینا الاخذ به لأنه غیر ثابت لنا ، أو نحن فی سعة منه حتی یتبین ، أو نحو ذلک** ، وکأنه إلی هذا أشار الفاضل المذکور بقوله : ولا — یجوز التمسک بها فی نفس أحکامه تعالی ، یعنی یجوز فی متعلقات أحکامه تعالی کما صرح به فی موضع آخر ، ویؤید هذا اختلاف مراتب الناس فی مقدار تتبع الأدلة فی الوصول إلیها وعدمه مع أن ما ورد عن أهل البیت علیهم السلام من أن حکم الله سبحانه واحد فی کل قضیة وان من اصابه فقد أصاب الحق ومن أخطأه فقد أخطأ الحق وعلیه الوزر فی فتیاه لا ینفی الحکم فی الواقع بمجرد أصالة البراءة ، کما یأتی فی الأصل السابع تحقیقه ،

وعلی هذا المعنی یحمل ما رواه الصدوق رحمه الله فی الفقیه عن الصادق علیه السلام : ان کل شئ مطلق حتی یرد فیه نهی ، أی مطلق لکم وموسع علیکم حتی یصل إلیکم نهی

لا ان **الاطلاق حکم الله فی الواقع** ، وبهذا التحقیق یتحقق الجمع بین کثیر من الآیات والاخبار المختلفهٔ بحسب الظاهر فی الأصول الآتیهٔ کما ستطلع علیه إن شاء الله بل یتحقق محاکمهٔ دقیقهٔ بین المخطئهٔ والمصوبهٔ کما یظهر عند التأمل الصادق ، ویمکن استنباط هذا الحکم ای جواز التمسک بأصالهٔ البراءهٔ فی العملیات من القرآن من قوله عز وجل : وما کان الله لیضل قوما بعد إذ هداهم حتی یبین لهم ما یتقون ونحوها من الآیات مما یؤدی مؤداها . (الأصول الأصیلهٔ – الفیض القاسانی – ص ۱۷ – ۲۰)

فیض کاشانی در بخش دیگری از کتابش الاصول الاصلیه گفتار دیگری دارد که نقل آن مفید است:

اما اخبار المنع من تفسیر القرآن بغیر نص واثر فیجب حملها علی المتشابهات منه دون المحکمات ، وکذا الأخبار الدالهٔ علی تخصیص أهل الذکر علیهم السلام بعلمه دون غیرهم ، فإنها أیضا محمولهٔ علی المتشابهات منه ، أو علی علم الکتاب وذلک لوجوه من العقل والنقل ، منها ان الحکم اما نص وهو لا یحتمل الخلاف ، واما ظاهر والحکیم فی مقام البیان والتفهیم لا یتکلم بما یرید خلاف ظاهره ، والا یلزم الاغراء بالجهل .

ومنها قوله عز وجل : منه آیات محکمات هن أم الکتاب واخر متشابهات (إلی قوله) وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم ففی تفسیر علی بن إبراهیم باسناده عن الصادق علیه السلام ان القرآن زاجر وآمر یأمر بالجنهٔ ویزجر عن النار ، وفیه محکم ومتشابه فأما المحکم فنؤمن به ونعمل به وندین به ، واما المتشابه فنؤمن به **ولا نعمل به** وهو قول الله تعالی : فأما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنهٔ وابتغاء تأویله وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم ، آل محمد علیهم السلام .

ومنها قوله (ص) : فی حدیث غدیر خم. **معاشر الناس تدبروا القرآن، وافهموا آیاته، وانظروا فی محکماته، ولا تنظروا فی متشابهاته**. ومنها قول أمیر المؤمنین (ع) فی العهد الذی کتبه للأشتر النخعی إلی مصر : واردد إلی الله ورسوله ما یضلعک من الخطوب و ‹ صفحه ۳۸ › یشتبه علیک من الأمور فقد قال الله سبحانه وتعالی لقوم أحب ارشادهم : یا أیها الذین آمنوا أطیعوا الله وأطیعوا الرسول وأولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئ فردوه إلی الله والرسول فالرد إلی الله الاخذ بمحکم کتابه ، والرد إلی الرسول الاخذ بسنته الجامعهٔ غیر المفرقهٔ ، إلی غیر ذلک من الشواهد ،

بل نقول : ان من المتشابهات أيضا ما يجوز ان يعلم تأويل غير المعصومين عليهم السلام أيضا من شيعتهم الكاملين ببركة متابعتهم لهم وسلوك طريقتهم والاستفادة منهم ومن روحانيتهم ومجاهدتهم فی الله حق جهاده قال الله تعالى : والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وانما خصوا عليهم السلام بعلم جميع المتشابهات وجميع الناسخ والمنسوخ وجميع الاحكام وبالجملة بعلم الكتاب كله كما يدل عليه قول الصادق عليه السلام : ما يستطيع أحد ان يدعى ان عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء. وفی حديث منصور بن حازم : فلم أجد أحدا يقال : انه يعرف ذلک كله الا عليا عليه السلام كما مر ، إلى غير ذلک مما يؤدی هذا المعنى ،

واما علم بعض المتشابهات فيمكن ان يوجد عند غيرهم عليهم السلام أيضا ويدل على ذلک شواهد من العقل والنقل وسنذكر بعضها فی فصل [من] الأصل التاسع إن شاء الله كيف لا ويبعد غاية البعد حصر أكثر فوائد القرآن على عدد قليل محصورين مع أن فی الآيات والأخبار الكثيرة ما يدل على عموم فائدته بالنسبة إلى الكاملين فی الايمان ، وأن بالتفكر فيه والتدبر فيه والتدبر لمعانيه يهتدی إلى علوم كثيرة.

وروی فی الكافی عن الصادق (ع) عن آبائه عليهم السلام عن النبی (ص) انه قال: **فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن** فإنه ‹ صفحه ۳۹ › شافع مشفع وماحل مصدق ومن جعله امامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار ، وهو دليل يدل على خير سبيل، وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم ، ظاهره أنيق وباطنه عميق ، له تخوم ، وعلى تخومه تخوم ، لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه ، فيه مصابيح الهدى ، ومنار الحكمة ، ودليل على المعرفة لمن عرف الصفة ، فليجل جال بصره ، وليبلغ الصفة نظره ، ينج من عطب ويخلص من نشب ، فان التفكر حياة قلب البصير كما يمشی المستنير فی الظلمات بالنور ، فعليكم بحسن التخلص وقلة التربص. (الأصول الأصيلة – الفيض القاسانی – ص ۳۷ – ۳۹)

نكات اصلی و مهم بحث اصالة الاباحة العقلية

- **نكته اول.**
- **شریعت تنها در منطقی الفراغ حكم عقل حق تشريع دارد**

تحلیل شیخ انصاری درباره اصل اولی در امور: حظر یا اباحه؟ ابوالقاسم بن محمدعلی کلانتری نوری در کتاب مطارح الانظار که تقریرات اصول فقه شیخ اعظم انصاری است بحث مستوفایی درباره اصالة الاباحة و الحظر دارد که علیرغم طولانی بودن به دلیل اهمیت عینا نقل می شود:

اصالة الاباحة العقلية و **اصالة التكليف ؟!**

أصل [فی **أن الأصل فی الأشياء الإباحة أو الحظر**]

(بسم اللّه الرحمن الرّحيم) اختلف الآراء فی أن الأصل فی الأفعال الاختيارية التی لا ضرورة فيها عقلا هل هو الإباحة أو الحظر على أقوال ستعرف و قبل الخوض فی نقلها و نقدها ينبغی رسم أمور ؛

الأول ؛ أنه قد استصعب بعضهم الفرق بين هذه المسألة و بين ما سيأتی من أن الأصل العملی فی مقام الشک فی التكليف على حسب اختلاف موارده هو البراءة أو الاحتياط زاعما أن عنوان إحدى المسألتين يغنی عن الأخرى إما لعموم فی إحداهما و إما لاتحادهما و ليس على ما زعم و لا على تلک المكانة من الصّعوبة فإن الفرق بين المقامين فی منار .

أما أولا ؛ فلأن جهة عنوان البحث فی المقام تغاير الجهة المعنونة فی ذلک المقام و بيان ذلک أن الأشاعرة بعد ما نازعوا مع العدلية القائلين بالتحسين و التقبيح العقليين فی إثبات الحسن و القبح و نفيه نازعوهم فی مسألتين على سبيل التنزيل و الانحطاط عما قالوا به مماشاة منهم للعدلية فجعلوهما من فروع تلک المسألة و تذنيباتها كما يظهر ذلک بعد الرجوع إلى عناوينهم إحداهما وجوب شكر المنعم و الأخرى هذه المسألة فكأنهم قالوا سلمنا إن للعقل فی بعض العناوين كوجوب ردّ الوديعة و الظلم و الإحسان حكما و لكنا لا نسلم أن هذين المقامين من جملة موارد حكم العقل فلا حكم للعقل على تقدير حكومته فيهما و العدلية قالوا بأن العقل يحكم بالوجوب فی الأول منهما و بالإباحة أو الحظر فی الثانية **فمحصّل النزاع فی المقام إنما يرجع إلى أن للعقل حكما فی الأشياء الخالية عن أمارة المفسدة أم لا** و لا مدخل فی تشخيص المرجع فی العمل عند الشک فيه فإن الحاظر ربما يحكم بالإباحة فی ذلک المقام و المبيح فی الحظر من غير تناف بينهما لإمكان ورود دليل عقلی أو نقلی آخر على خلاف ما أصّله فی هذا المقام و

ملخّص النزاع فی المقام الآتی یرجع إلی أن المرجع شرعا عند الشک فی التکلیف (باختلاف أقسامه و موارده سواء کان المدرک فی ذلک هو العقل أو النقل) ما ذا ؟ فالأخباری علی الاحتیاط و الأصولی علی البراءة فکأن الجهة الملحوظة فی تلک المسألة مباینة للجهة المبحوث عنها فی المقام و بعبارة مجملة ملخصة هی **أن مسألة أصالة البراءة من المسائل الأصولیة التی هی بیان لأحکام أفعال المکلفین** و**هذه المسألة من فروع الخلاف فی الحسن و القبح الذی هو من مبادئ الأحکام** علی ما هو المحرز فی کلماتهم کما لا یخفی .

و أما ثانیا ؛ فلأن المقصود بأصالة الإباحة بعد الإغماض عما تقدم هو **إثبات الإباحة التی هی من الأحکام** و المطلوب بأصل البراءة هو **نفی العقاب** و ما یستفاد من بعض الأدلة الناهضة علیها من إثبات الإباحة کقوله کل شیء مطلق و نحوه إنما هو [ص: ٢٤٦] تفضل من الدلیل و إلا فلا وجه للتمسک ببعض ما لا یستفاد منها إلا رفع العقاب کما هو الغالب فیها کقوله ما حجب اللّه علمه عن العباد و قوله رفع عن أمتی و نحوهما مما یدل علی الرفع و الوضع و انتفاء العقاب و المؤاخذة .

لا یقال : إن مفاد أصالة الإباحة لا یزید علی نفی الحرج و عدم المؤاخذة فلا ینهض فرقا لأنا نقول إن المبیح یدعی الإذن و الترخیص کما یستفاد من قولهم فی دفع حجة الحاظرین بأن الإذن معلوم .

و أما ثالثا ؛ فبأن **النزاع فی المقام فی الإباحة الواقعیة** و فی البراءة **فی الإباحة الظاهریة** و یظهر ذلک من الرجوع إلی مطاوی استدلالاتهم و فحاوی کلماتهم أ لا تری أنهم قد جعلوا فی قبال القول بالحظر القول بالوقف مع تصریحهم باشتراکهما فی العمل . فلو لا أن المراد بالحظر الحظر الواقعی لما صح عدّ القول بالوقف قولا آخر و لا شک أن الحظر بعد ما کان واقعیّا لا مناص من کون الإباحة أیضا واقعیة و مما یدل علی أن الکلام فی المقام فی الإباحة الواقعیة استدلال القائل بالحظر بأن التصرف فی الأشیاء المذکورة تصرف فی ملک الغیر بغیر إذنه و جواب المبیح بأن الإذن من المالک معلوم فإن کلا من الدلیل و الجواب أدل دلیل علی أن المراد بالإباحة و الحظر الواقعی منهما کما لا یخفی **إذ التصرف فی ملک الغیر حرمته واقعیة و بعد معلومیة الإذن إباحة التصرف واقعیة** و کذا احتجاج القائل بالإباحة بما یقرب من قاعدة اللطف یلائم کونها واقعیة إلی غیر ذلک

مما يلوح من عناوينهم لها فى ذيل مسألة الحسن و القبح فى عرض وجوب شكر المنعم كما عرفت فى أول الوجوه .
فإن قلت : **بعد ما كانت الإباحة واقعية لا يجوز ورود الشرع بخلافها لأولها إلى التناقض بين العقل و الشرع** .
قلت : ورود الشرع بخلافها لا يقتضى التناقض فإن العقل فى موضوع التصرف فى ملك الغير بغير إذن المالک يحكم بالحظر و فى موضوع الإذن يحكم بالإباحة و **لا يجوز ورود الشرع بخلاف حكم العقل فى هذين الموضوعين** . نعم يمكن تبدل أحد الموضوعين بالآخر بحصول الإذن كما فى الغصب على ما لا يخفى و لا تناقض على تقديره .
و أما رابعا ؛ فلأن المستفاد من ظاهر قولهم أصالة الإباحة و من موارد إجرائها فيها كما هو المتداول فى ألسنة القدماء **اختصاصها بالشبهة التحريمية** و من **ظاهر البراءة اختصاصها بالشبهة الوجوبية** و لا أقل من عمومها لها و للتحريمية ، فالفرق ظاهر بين المقامين .
و ربما يذكر فى وجه الفرق وجوه أخر كلها غير وجيهة فلا نطيل بذكرها و تزييفها .
الثانى فى تحرير محل النزاع فنقول الأشياء عند العدلية تنقسم على قسمين قسم يستقل بإدراک حكمه العقل و قسم لا يستقل العقل بإدراک حكمه .
الأول خارج عن هذا النزاع و ينقسم على أقسامه الخمسة من الوجوب و الحرمة و الندب و الكراهة و الإباحة العقليات .
و الثانى أيضا على قسمين ؛ فإنه إما من الأفعال التى لا يمكن بقاء النوع و حفظ النظام بدونه كالتنفّس فى الهواء مثلا و إما أن لا يكون من هذا القبيل ، و الأول أيضا خارج عن هذا النزاع ضرورة حكم العقل بجواز الارتكاب فيهما . ففى الحقيقة مرجع هذا القسم إلى الأول .
و الثانى لا يخلو إما أن يكون مما يشتمل على أمارة المنفعة أم لا ؟ و على الثانى ، فلا شک فى كونها لغوا و عبثا فلا يجوز الارتكاب أيضا فيها ، إما لكراهة عقلية أو حرمة كما لا يخفى .
و الأول إما أن يكون مما يشتمل على أمارة المفسدة أيضا أم لا ؟ و على الأول ، فلا ريب أيضا فى عدم جواز الارتكاب فيها . و على الثانى ، فهو محل النزاع و بالجملة فالنزاع إنما

هو فی الأفعال الغیر الضروریة التی لا یستقل العقل بإدراک حکمه الخالیة عن أمارات المفسدة المشتملة علی أمارات المنفعة .

و ربما توهم بعض الأجلة دخول ما لا فیه أمارة المفسدة و لا أمارة المنفعة فی النزاع و لیس بسدید و أما ما زعمه من اشتمال العنوان بشموله لها ، بعد ما یظهر منهم التصریح بخلافه فی عناوینهم ، فمما لا یصغی إلیه ، کتوهم شمول الأدلة لها .

نعم ما زعمه من الدلیل ربما یشمله إلا أنه بمعزل عن الصواب لعدم استقامة الاحتجاج بمثله فی أمثال المقام کما لا یخفی .

بقی هنا شیئان ؛ أحدهما ما استشکله المحقق القمی من أنه بعد ما کان مثل شم الطیب و أکل الفاکهة مما قد اختلف فی إباحته فأی شیء یبقی بعد ذلک یکون مباحا عقلیّا فی قبال أقسامه الأربعة ؟ فالأولی تربیع الأقسام فیما یستقل العقل بإدراک حکمه .

و قد یجاب عنه بما ذکره بعض الأجلة ؛ بأن التقسیم مبنی علی أن یراد باستقلال العقل فی الجملة و لو بحسب بعض أفراده . و فساده غیر خفی .

و قد یجاب أیضا ؛ بأن العلم بعدم المفسدة فیما فیه أمارة المصلحة ، یوجب القطع بالإباحة ، فهو مباح عقلی قطعی .

و یرد علیه أن دلیل الحاظر بأن التصرف فیه تصرف غیر مأذون فیه ، یجری فیه أیضا . فلا یصیر متفقا علیه ، کما هو المطلوب ، و لا غائلة فیه بعد تمیز المفاهیم .

و ثانیهما ما هو المعروف بینهم من أن فرض العنوان فیما لا یستقل العقل بإدراک حکمه ، یناقض دعوی الحاظر و المبیح باستقلال العقل بإباحته أو حظره . و هذا هو الوجه فی اختیار الحاجبی عدم الحکم فی المسألة ، حیث إن الحکم فرع الحاکم و لا حاکم فی المقام . أما العقل فلأن المفروض عدم استقلاله بالحکم و أما الشرع ، فلأن الکلام قبل وروده .

و أجیب عنه بوجوه ، الأول ؛ أن العقل لا یستقل بإدراک حکم العناوین الخاصة من حیث أنفسها و فی حدود ذواتها کأکل الرمان و شرب الماء البارد فیما لیس هناک ضرورة و نحوهما ، و هو لا ینافی استقلال العقل بإدراک حکم عنوان عام صادق علی تلک العناوین الخاصة علی وجه کلی إجمالی ، کما فی الحکم بکلیة الکبری فی الشکل الأول .

و فیه أن التقسیم حینئذ یبقی بلا وجه لجریانه بعد ، فیما یستقل العقل بإدراک حکمه مثلا الظلم الخاص القائم بشخص خاص ، مما لا یستقل العقل بإدراک حکمه بخصوصه و مما

يستقل العقل بإدراک حكمه من حيث اندراجه تحت عنوان كلىّ الظلم ، و كذا رد الوديعة لو لوحظ من حيث خصوص أفراده لا يستقل العقل بإدراک حكمه و لو لوحظ باعتبار شمول عنوان كلى له فهو [ص: ۲٤۷] من المستقلات العقلية ، فنحن لا نقول بأن اختلاف حكم الكلّى و الجزئى لا يجرى فى دفع الإشكال ، كيف و لولاه لبطل الاستدلال عن أصله ، بل نقول بأن مجرد هذا الاختلاف لا يقضى بعدّ الظلم من المفاهيم التى يستقل العقل بإدراک حكمه ، و ما نحن فيه مما لا يستقل العقل بإدراک حكمه بعد جريان الكلام المزبور فيه أيضا كما عرفت .

الثانى ؛ أن ما لا يستقل العقل بإدراک حكمه ضرورة من دون حاجة إلى الوسط فى الإثبات هل يستقل بإدراک حكمه بالنظر و مع ملاحظة الدليل و الوسط أم لا ؟ فمحل النفى هو الإدراک الضرورى و محل الإثبات على تقديره هو الإدراک النظرى ، فلا تناقض .

و قد يستفاد هذا الجواب من تحرير البعض فى عنوان البحث ، كالعميدى على ما لا يخفى .

و فيه أيضا ؛ ما عرفت من جريانه بعينه فيما يستقل العقل بإدراكه . كيف و مرجع هذا الوجه عند التدبر هو الوجه الأول على بعض الوجوه ، فالعنوان الذى لا يستقل بإدراک حكمه العقل إلاّ بعد ملاحظة الوسط ، ليس من المستقلات العقلية و إنما الوسط منها (و لا معيار فى المقام لاختلاف المراتب) فربما يكون الشىء بعنوان جزئى منها و ربما يكون منها باعتبار صنفه على اختلاف مراتب الأصناف أو باعتبار نوعه أو جنسه السافل إلى أن يصل إلى جنس الأجناس فى سلسلة الطول . فأكل الفاكهة فى المقام بمنزلة الظلم الشخصى فى ذلک المقام ، فكما أن الظلم الشخصى لا يعدّ من المستقلات العقلية إلا باعتبار الاندراج فكذا أكل الفاكهة لا يعدّ منها إلا باعتبار التصرف فى مال الغير الذى مرجعه فى الحقيقة إلى عنوان الظلم على بعض الوجوه كما لا يخفى .

الثالث ؛ ما أفاده بعض أفاضل المتأخرين طاعنا به على الفاضل القمى ، حيث استصعب دفع الإشكال ، و هو أن الحكم فى المقام بالنسبة إلى مرحلة الظاهر و الجهل بالنسبة إلى مرحلة الواقع و النفى فى الواقع لا ينافى الإثبات فى الظاهر كما فى أصالة البراءة فإن شرب التتن مما لا يستقل العقل بإدراک حكمه الواقعى و يستقل بإدراک حكمه الظاهرى من غير تناقض بين الحكمين .

و فيه أنک قد عرفت فيما تقدم أن حكم العقل بالإباحة عند المبيح و بالحظر عند الحاظر واقعى على ما هو لائح من مطاوى كلماتهم ، و إن كان باعتبار جهالة حكم موضوعه ، و توضيحه و تحقيقه يحتاج إلى رسم مقدمة و هى ؛ أنه لا يتصور فى الحكم العقلى أن يكون ظاهريا بل **كل ما يحكم به العقل فهو حكم واقعى** ، لأن اختلاف الأحكام الشرعية بأن يكون بعضها واقعيا و بعض آخر ظاهريا إنما هو بواسطة إمكان جعل حكم فى الواقع و عدم الوصول لمانع إلى المكلف . **فما هو المجعول واقعا حكم واقعى و ما هو المحكوم به فى مقام العمل و الفتوى، حكم ظاهرى**. و هذا كما هو ظاهر يصح فيما لو كان الحاكم غير المكلف. و أما فيما إذا كان هو المكلف (كما فيما نحن فيه) فلا وجه لعدم الوصول حتى يقال بأن المجعول الغير الواصل ، حكم واقعى و المحكوم به فى مقام الجهل بالواقع حكم ظاهرى .

لا يقال : قد يكون الفعل قبيحا و العقل من حيث جهله بقبحه مثلا ، يحكم بجواز ارتكابه و إباحته . فمن حيث قبحه واقعا ، له حكم واقعى و من حيث الجهل به ، له حكم ظاهرى .

لأنا نقول : الكلام فى المقام إنما هو فى الحكم التابع للقبح و الحسن ، على ما هو المقرر فى المراد منهما فى محل النزاع . **و الحسن و القبح بالمعنيين المعهودين، لا يلحقان للأفعال الغير الاختيارية، اتفاقا من العدلية و الأشعرية** . فالفعل القبيح فى الواقع لا يتصف بالقبح إلا بعد العلم به على وجه يصير به اختياريا . فهو حال الجهل لا يتحقق قبيحا ، لأن المفروض عدم العلم بالعنوان القبيح ، و مع عدمه لا يصح قصده ، و بدون القصد لا يكون اختياريا ، فلا يتصف بالقبح فى الواقع .

و إذا تمهّدت هذه المقدمة فنقول : إن حكم العقل بقبح التصرف فى ملک الغير يقع على وجوه ؛

فتارة ؛ مع العلم بعدم إذنه و لا ريب فى كونه حكما واقعيا غير منوط بالجهل .

و أخرى ؛ مع عدم العلم بإذنه . فإما مع إذنه واقعا أو مع عدم الإذن فى الواقع . و الحكم بقبح التصرف فى الصورتين أيضا ، حكم واقعى و إن كان فى موضوع الجهل . فإن تعريض النفس فى معرض الهلاكة ، عنوان حكم العقل و لا اختلاف فيه فى جميع الصور ، و عدم وقوع الهلاكة فى البعض لا يناط بالاختيار ، فلا يصح القول بكونه فارقا فى

الصّور الثلاثة و بالجملة فمقتضى القول بالحظر (كما هو ظاهر ما تمسک به) هو الحظر الواقعى و فى قباله القول بالإباحة ، سيّما بعد ملاحظة ما أجابوا به عن دليل الحظر ، من معلومية الإذن ، هو الإباحة الواقعية . فجعل النزاع فى الحكم الظاهرى فى المقام كما فى أصالة البراءة و دفع التناقض بأن عدم الاستقلال إنما هو بالنسبة إلى الواقعى و الاستقلال إنما هو فى مرحلة الظاهر ، إنما هو تأويل بما لا يرضاه المتنازعون كما لا يخفى على المتأمل .

فالتحقيق فى دفع الإشكال هو أن يقال إن استقلال العقل إنما هو فى موضوع عدم وجدان ما يقتضى المفسدة و عدم استقلاله فيما لم يلاحظ مع الفعل هذا العنوان و ليس من الحكم الظاهرى فى شىء . فإن**موضوعات أحكام العقل ليس أحدها فى سلسلة الطول بالنسبة إلى الآخر** ، بل الكل فى عرض الآخر . بخلاف الأحكام الشرعية ، فإنها ربما يكون أحد الموضوعين فيها فى عرض الموضوع الآخر كالحاضر و المسافر ، و قد يكون مرتبا على الآخر كما فى أصالة البراءة على ما سيجىء تحقيقه . و الأحكام الظاهرية إنما تتصور فيما إذا كان أحد الموضوعين مرتبا على الآخر . مثلا حكم العقل بحرمة الظلم ، حكم واقعى و **حكمه بحرمة الضرب، فيما إذا شک فى حصول التأديب أيضا، حكم واقعى، و إن حصل التأديب**. و مثله فى الشرعيات يسمى بالحكم الظاهرى ، فإن للشىء مع قطع النظر عن العلم و الجهل ، حكما مخزونا فى الشرع . و أما الأحكام العقلية فموضوعاتها لا تحصل إلاّ بعد العلم و الإرادة ، حيث إن الكلام على ما عرفت ، إنما هو فى الحكم التابع للحسن و القبح اللاحقين للأفعال الاختيارية ، التى لا تصير اختيارية إلا بالعلم [ص: ۲٤٨] و الإرادة ، فما لم يقصد حصول عنوان لم يحصل على وجه يتصف بالحسن و القبح ، و إن وقع ما هو القبيح أو الحسن فى الواقع ، كالتأديب المترتب على الضرب فيما لم يكن مقصودا ، و قتل النبى صلى اللّه عليه و آله المترتب على الصدق إذا لم يكن الصادق مريدا له فى صدقه .

و السر فى جميع ذلک هو ما عرفت فى المقدمة الممهدة من أن مناط الانقسام إلى الحكمين ، هو إمكان جعل الأحكام الشأنية و عدم وصولها إلى المكلف . فيمكن أن يقال إن للشىء ، مع قطع النظر عن الجهل ، حكما و من حيث هو مجهول ، حكما آخر ،

بخلاف الأحكام العقلية ، فإن الشأنية فيها غير معقولة ، لامتناع ذهول النفس عنها كما لا يخفى .

الثالث فى بيان الأقوال فى المسألة؛

فقيل بالإباحة و قيل بالحظر و توقف الشيخ الأشعرى و فسر تارة بعدم الحكم و أخرى بعدم العلم بالحكم .

قلت : إن التفسير الأول يلائم مذهب الأشاعرة بعدم حكم للعقل فى أمثال المقام ، كما عن الحاجبى و أضرابه . و التفسير الثانى يلائم كون هذا البحث إحدى مسألتى التنزل و المماشاة ، كما لا يخفى .

و إذ قد عرفت هذه الأمور ، فالمنقول من حجج المبيحين أمور ؛

أحدها ؛ ما نقله الشيخ (فى محكى العدة) من أن تلك الأفعال منفعة بلا مضرة . أما أنها منفعة فبالفرض و أما أنها بلا مضرة لأنها لو كانت فيها مضرة آجلا أو عاجلا لوجب على الحكيم اللطيف نصب أمارة مفيدة للعلم ، و لا أقل من الظن المفيد للوثوق عليها ، و المفروض عدمها .

و الجواب عنه على ما نبّه به الشيخ و المحقق الجمال فى تعليقاته على العضدى ؛ منع لزوم نصب أمارة عليها . لم لا يجوز أنه تعالى قد وكلنا على أنفسنا بعد وضوح طريقة العقلاء فى الإطاعة و العصيان ؟ و **هذا الجواب عن الشيخ كما ترى يناقض ما أورده فى الإجماع ، من أن طريق ثبوت الإجماع منحصر فى سلوك سبيل اللطف . بل هذا هو بعينه ما أورد عليه السيد ، و من العجب أن السيد قد احتج للقول بالإباحة بهذه الحجة .**

اللهم إلا أن يوجه بأن اللطف ربما يقول بوجوبه الشيخ على اللّه بعد ما يقتضى التكليف ، لا قبل ملاحظة ما يقتضى التكليف . إلا أن فيه ما لا يخفى .

و بالجملة فالسيّد و الشيخ متعاكسان فى المسألتين . بل ربما يعدّ هذا من الشيخ من وجوه التأييد لاعتبار الإجماعات المنقولة فى كلامه فتدبر .

و **ثانيها** ؛ أن الأشياء المشتملة على المنفعة ، لو لم تكن مباحة لزم أن يكون إيجادها عبثا منه (تعالى عن ذلک علوا كبيرا) .

و سخافته بحيث لا يخفى على أحد ، إذ غاية ما يمكن القول به ، عدم العلم بالفائدة و لا يلزم منه عدم الفائدة و إلا فالفائدة فيها معلومة لمن تدبر و تبصّر .

و **ثالثها** ؛ ما احتج به بعض الأجلة و هو أن ضرورة العقل قاضية بالإباحة فى الظاهر عند عدم ما يدل على الخلاف من غير فرق بين المشتمل على المنفعة و غيره ، لظهور أن التكليف بأقسامه الأربعة مشروط بالعلم و النسيان عقلا و عادة ، و إذ ليس فليس . و لا نعنى بالإباحة إلا ذلک .

و فيه (بعد الغض عما أشرنا إليه سابقا فى تحرير محل النزاع من انحصار عناوين القوم فيما يشتمل على المنفعة و من أن الحكم بالإباحة حكم واقعى) أنه ؛ إن أراد قضاء ضرورة العقل بالإباحة ، بمعنى عدم الحرج و المؤاخذة ، فمسلّم ، إلاّ أنه لا يجديه ، لوقوعه فى غير محل النزاع ، كما صرح به العضدى حيث حكم بعدم النزاع فى الإباحة بهذا المعنى حتى عند الأشعرى . و إن أراد الإباحة بمعنى الإذن و الترخيص كما قد يقال باستظهاره من نفى الأحكام الأربعة و إثباته ، ففيه أنه لا نسلم القضاء ضرورة العقل بالإباحة بهذا المعنى . و أمّا تخيله من اشتراط التكليف بأقسامه الأربعة بالعلم فهو كذلک ، إلا أن الإباحة بهذا المعنى أيضا من الأحكام التكليفية و يحتاج إلى العلم عقلا و عادة ، و لو سلم فانتفاء الأربعة لا يلازم إثبات الإباحة لوجود الواسطة ، و هو عدم الحكم . فإن الأحكام و إن كانت منحصرة فى الخمسة ، إلا أنه لا ينهض دليل على ثبوتها فى جميع الأشياء بحسب حكم العقل ، فتدبر .

و **رابعها** ؛ ما استند إليه جملة من المتأخرين و هو استقرار طريقة العقلاء بعدم الاجتناب عنها و حكمهم بلحوق المتحرز عنها بأصحاب السوداء و الجنون و استحقاق المقتصر فى التنفّس على قدر الحاجة للذم عقلا .

و فيه ؛ أن محل الكلام على ما مر ، يشمل فيما لو كان المفسدة مشكوكة ، لأن انتفاء أمارة المفسدة لا ينافى الشک بوجودها و لا نسلم استقرار طريقة العقلاء فى محل الشک بالحكم بالإباحة ، لو لم نقل بأن سجية كل عاقل يحكم بالاجتناب عند الشک ، لعدم العلم بالإذن عند الشک . و أمّا إلحاق المتحرز بأصحاب السوداء و الجنون فهو إنما يثمر فى إبداء الاحتمال لا العمل بمقتضاه بعد حصول الشک ، كما قد يمكن الاستشعار من قولهم أصحاب السوداء على ما لا يخفى . و بالجملة لا دلالة فى الدليل المذكور على الإباحة فى جميع الصور ، بل العقلاء يقتصرون على الظن بالسلامة و لو بتحصيل الظن من بعض

السوالف و الأمور الغیر المعتبرة من التسویلات النفسانیة ، کما هو مشهود من ملاحظة حالهم فی أمور معاشهم .

مثلا لو فرضنا نزول بلیة مساویة النسبة فی الکل ، فالنفس یحتال فی إخراجها منها لا علی وجه یکون مردّدا فی الواقع ، بل فی تحصیل الظن بالخروج کما لا یخفی .

و قد یحتج للقول بالإباحة بأقیسة مشهورة و أمثلة عرفیة کالاستظلال بحائط الغیر و الاستضاءة من نوره و لیس علی ما ینبغی ، للقطع بالفرق من حصول الإذن فیها دون غیره کما لا یخفی .

و احتج القائل بالحظر بوجهین ؛

الأول ؛ ما مر الإشارة إلیه مرارا من أن ارتکاب تلک الأفعال تصرف فی ملک الغیر بغیر إذنه فإن العبد فی مقام العبودیة لا یملک شیئا حتی نفسه ، فکیف بغیرها . و التصرف فی ملک الغیر بغیر إذنه قبیح ، فیحرم التصرف فیه .

و الجواب عنه أن **قبح التصرف فی ملک الغیر مطلقا ، ممنوع** . بل ما لم یستلزم التضرر للمالک أو فی صورة منع المالک و إن لم یستلزم ضررا بالنسبة إلی المالک ، فإن التصرف فی ملک الغیر لا یستقل العقل بإدراک حکمه بعنوان نفسه ، بل من حیث أوِلهِ إلی عنوان آخر یستقل العقل بإدراک حکمه ، کالظلم و نحوه . و عند انتفاء التضرر أو عدم المنع لا قبح فیه لعدم رجوعه إلی عنوان قبیح . نعم فی الصورتین المذکورتین [ص: ۲۴۹] یرجع إلی الظلم ، أما الأولی فظاهر ، و أما الثانیة فلأنه بعد تسلیم تسلط المالک علی ملکه و عدم إذنه فی التصرف و منعه منه بعَدّ التصرف فیه بغیر إذنه ظلما ، **فإنه وضع الشیء فی غیر محله** ، و من المعلوم تعالیه (تعالی) عن الضرر و المنع اقتراحا ، کما فی غیره من الملالیک [المالکین] .

و لک أن تقول : إن التضرر فی حقه تعالی غیر معقول . و کذلک المنع الاقتراحی ، إلا أنه یحتمل أن یکون بواسطة ضرر متعلق بنا ، فإن أفعاله معللة بالأغراض الراجعة إلینا ، رفعا للعبث و الاستکمال فی حقه تعالی عن ذلک . و مع هذا الاحتمال لا یجوز الإقدام علی ارتکاب مثل تلک الأفعال ، و مع ذلک فلا یستقیم وجها آخر فی قبال ثانی الوجهین لأوله حقیقة إلیه کما ستعرف .

الثانی ؛ ما استند إلیه الشیخ فی العدة ، من **أن فی ارتکاب تلک الأفعال إقداما بما لا یؤمن النفس من ضررها و هو قبیح** . و لتحقیق الحال فی هذا الاحتجاج محل آخر ، إلا أنه لا بد من الإشارة إلیه إجمالا ، فنقول : لا کلام فی قبح الإقدام بما یعلم التضرّر فیه کما لا کلام فی قبحه فیما لو ظن بالضرر ، و **إنما الکلام فی أن الظن بالسلامة ، یکفی فی رفع القبح ، أو لابد من دفع الضرر الموهوم ؟ و علی تقدیر الکفایة ، فهل الشک فی الضرر ، یجب الاحتراز منه عقلا أو لا ؟**

و قد یقال : بأنه لا قبح فی العقول فی عدم التحرز عن الضرر الموهوم ، و إنما غایة ما یمکن القول به ، هو الاستحسان العقلی **و لا یزید علی استحبابه عقلا** ، إلا أنه بمعزل عن التحقیق ، علی ما یظهر من بعضهم ، حیث إن الموارد التی یستکشف منها حال العقلاء فی أمور معادهم و معاشهم ، من اکتفائهم بالظن فی السلامة ، إنما هو بواسطة انسداد طرق العلم لهم ، بحیث لو اقتصروا علی المنافع المعلومة و المضار المعلومة ، لزم اختلال نظامهم و ذلک لا ینافی حکمهم بالوجوب فیما لا یعارضه ما هو أقوی منه أو مساو له . و أما الضرر المشکوک فلا ینبغی الشک بوجوب التحرز عنه عقلا ، بل و یظهر ذلک من علماء المتکلمین أیضا کما یلوح عند حکمهم بوجوب شکر المنعم کما لا یخفی ، إلا أن الظاهر من الفقهاء (بل کاد أن یکون إجماعا منهم) عدم لزوم الاجتناب عنه ، کما فیما لو شک فی وجوب السفر مع العلم بعدم ترتب الضرر علی ترکه ، و کما لو شک فی الوضوء بترتب الضرر علیه ، فإنهم مطبقون علی عدم الاعتناء بهذا الشک إلا عن جماعة من المتأخرین ، أولهم الفاضل الهندی فی شرح الشرح علی ما حکاه الأستاذ .

و بالجملة ، فالذی یظهر منهم ، عدم لزوم الاحتراز شرعا ، و لا ینافیه أیضا خلاف بعض المتأخرین ، لأنهم علی ما صرح به الفاضل ، إنما قالوا به بواسطة زعمهم أن موضوع الخوف الصّادق مع الشک فی الحکم بالإفطار و التیمم و نحوهما ، یغایر موضوع الضرر ، و إلا فموضوع الضرر لا یقضی بتقیید الإطلاقات فی صورة الشک ، کما یقضی به عند العلم أو الظن . فالفاضل (لو سلم انحصار المقید فی الضرر کما هو کذلک علی ما بیناه فی محله ، مستقصی من أن الخوف طریق إلی الضرر) لا یقول بوجوب دفع الضرر المشکوک و لا یحکم بتقیید ما دل علی وجوب الصوم مثلا عند الشک فی الضرر ، و العقل لصرافته یحکم بالوجوب . فلا بد من توجیه و توفیق .

و الذی یظهر فی الجواب ، علی ما أفاده الأستاذ ، أن یقال : إن الضرر المنفی فی الشریعة ، المقید لموضوعات أحکام الشرع عبادة و معاملة ، هو الضرر الدنیوی کما یظهر من ملاحظة حکمهم بسقوط الصوم و الوضوء فی موضوع الضرر ، و عدم لزوم العقد عند اشتماله علی ضرر أحد المتعاقدین مثلا . و لا یصح أن یکون الضرر الأخروی مقیدا لإطلاق ما دل علی ثبوت الحکم الشرعی ، لأن المراد بالضرر الأخروی (علی ما یستفاد من کلمات المتکلمین و جملة من الأخبار) لیس إلا العقاب ، و هو من توابع الحکم الشرعی . فلو فرض تقیید موضوعه بهذا الضرر لزم الدور .

و العقل و إن کان مستقلا فی لزوم دفع الضرر (و لو کان دنیویا) ، إلا أنه بعد ملاحظة انضمامه بحیثیة تجریدیة ، لا مطلقا . ففیما لو عارضه ما هو أقوی منه ، لا قبح فی عدم الاجتناب . و الموارد التی لا یجب الاجتناب فیها بأجمعها ، إنما هو بواسطة تعارض الضرر بما هو أقوی منه ، و لو کان الکاشف عن التعارض و وجود ما یعارضه ، حکم الشرع .

کیف و الشارع یحکم بوجوب شیء و لو کان مشتملا علی ضرر قطعی کما صرح به جماعة منهم الشهید فی القواعد فی مقام نفی التقیة عن الدماء و إظهار کلمة الکفر، فإنه ربما یکون مباحا و قد یکون حراما ، فیحرم علی المکلف إظهار کلمة الکفر و لو انجر إلی قتله یقینا . لکن فیما لو کان المأمور بإظهار الکفر ممن یعتد بشأنه ، بحیث لو أظهر الکفر احتمل وقوع ثلمة فی الدین ، مثلا ، و بالجملة ، فبعد ما لاحظنا طریقة الشرع من عدم الاعتبار بالضرر المقطوع و لو فی بعض المقامات ، مع قطع العقل بلزوم الاحتراز فیه ، و لا یذهب وهم إلی تناقض حکمی الشرع و العقل ، لظهور أن حکم العقل إنما هو فی صورة الانفراد و عدم التعارض ، لا إشکال و لا تنافی أیضا فی المقام . بل بطریق أولی فیجوز أن یحکم الشارع بعدم ترتیب آثار الضرر المشکوک بأصالة عدم الضرر و نحوها من الأمارات الشرعیة فی مواردها . و حکم العقل بلزوم الاجتناب أیضا فی محله . و لا ینافیه ما تقدم من التطابق أیضا ، لاختلاف الأحکام باختلاف الموضوعات کما لا یخفی .

و لذا تراهم یتمسّکون فی مقام نفی الحکم المشتمل علی الضرر ، بأدلة شرعیة من غیر أن یلتفتوا إلی حکم العقل بوجوب الاجتناب . فرفع الضرر الدنیوی و لزوم الاجتناب منه فی الأحکام الشرعیة ، حکم شرعی و لا مانع من تخصیص الشارع حکمه باعتبار اختلاف مصالح الحکم ، و حکمه بمورد دون آخر .

و من هنا یعلم وجه لزوم الاجتناب فیما إذا اشتمل أحد الإناءین علی السم فی الشبهۀ المحصورۀ ، حیث إنه لا دلیل شرعا علی جواز الارتکاب من الأصول العملیۀ (کما یظهر لک فی محله إن شاء الله) و العقل بصرافته یحکم بلزوم الاجتناب من غیر ما یقضی بخلافه ، و لو بواسطۀ اختلاف الموضوع .

کما أنه یظهر لزوم الاجتناب فیما نحن فیه ، لأن [مطارح الأنظار، ص: ۲۵۰] حکم العقل بوجوب دفع الضرر ، و لو فی صورۀ الشک ، مما لا یعارضه شیء . فأکل الفاکهۀ و شم الورد و إن اشتمل علی أمارۀ المنفعۀ و خلا عن أمارۀ المفسدۀ ، إلا أنه لیس عدم الضرر به فی الدنیا مقطوعا به ، و العقل مستقل بوجوب الاجتناب . و حیث إنه لا شرع (کما هو المأخوذ فی عنوان البحث) فلا تعارض أیضا .

ثم إن المراد من قولهم : « قبل الشرع » ، بعد ما عرفت من أن الکلام فی حکم العقل ، ظاهر یعنون به قبل ملاحظۀ الشرع . فلا حاجۀ إلی بعض التطویلات الواقعۀ فی کلام جملۀ منهم فی المقام .

تذنیب

قد ذکر المحقق القمی فی آخر البحث کلاما طویلا مرجعه إلی أن اعتبار أصالۀ الإباحۀ علی القول بها فی أمثال زماننا الذی قد کشف الشارع الحکیم عن حال جملۀ من الأشیاء المشتملۀ علی أمارۀ المنفعۀ الخالیۀ عن أمارۀ المفسدۀ کشرب الفقاع و استماع الغناء و أمثال ذلک ظنّی فالقول بحجیتها موقوف علی اعتبار الظن و استقلال العقل بحجیته .

اقول : لایخفی ان حکم العقل بالإباحۀ ، لیس حکما ظنیا ، بل حکم علمی یبتنی علی العلل و الغایات الطبیعیۀ ، و لایجوز عقلا رفع الید منه ، إلا بالإدلۀ العلمیۀ ، و لیس فلیس .

و فرع علیه الحکم بکونها من المستقلات العقلیۀ و علی ذلک بنی الأمر فی الرد علی الفاضل التونی و السید الشارح رضوان اللّه علیهما ، حیث حکم الأول ؛ بأن النزاع فی الملازمۀ ، قلیل الجدوی ، بل عدیمها . إذ ما من مورد لحکم العقل إلا و قد ورد من الشرع فیه آثار کثیرۀ و أخبار وافرۀ . و استجوده الثانی ، فزعم أن أصالۀ حجیۀ کل ظن ، إنما هی ثمرۀ من ثمرات مسألۀ الملازمۀ . إذ بعد إحراز حکم العقل بحجیۀ الظن و تطابق

الحكمين كما هو المقصود بالبحث فى الملازمة **فالظن حجة شرعية و أية ثمرة أعظم منها إذ عليها تدور رحى الفقه من الطهارات إلى الديات .**

و اعترض عليه بعض من تأخر عنه ، بمنع مقدمات الانسداد على ما قرره المورد . و لعمرى إنه اعتراض بارد و منع فاسد ، إذ لا يناط ترتيب الثمرة على صحة المذهب ، كما لا يخفى . بل إن كان و لا بد من الاعتراض فليعترض بأن جماعة منهم السيد علم الهدى و العلامة آية اللّه ، نقلوا الإجماع على حجية الظن فى مورد الانسداد ، فلا ثمرة أيضا ، إلا أنه أيضا بمعزل عن الصواب كما لا يخفى .

و التحقيق فيه يتوقف على تمهيد مقدمة فيها تتميم لما تقدم أيضا ، فنقول : قد تقدم وجوب دفع الضرر الدنيوى عقلا و قد مر فيه الكلام على وجه يليق بالمقام و أما الضرر الأخروى فلا شک فى كونه واجب الدفع أيضا بل العقل حكمه فيه أشد ، و النقل إبلاغه فيه أبلغ ، كما قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : ألف ألف ضربة من السيف ، أحسن من الموت على الفراش فى مقام الجهاد » إلى غير ذلک مما لا يحصى . و لا يصلح لمعارضة شىء مع وجوده بخلاف الضرر الدنيوى فإنه مع احتمال العقاب لا يعقل معارضة بشىء آخر إلا أن يرتفع العقاب .

فلا كلام فى أن العقل يستقل بوجوب دفع الضرر سيّما إذا كان أخرويا ، إلا أن الحكم العقلى فى المقام و أمثاله ، إنما هو مجرد إرشاد و إراءة للمصلحة أو تشريع منه و طلب وجوبى أو ندبى على اختلاف مراتب المصالح ؟ و الحكم الشرعى المطابق لحكم العقل أيضا هو حكم إرشادى أو حكم تشريعى ؟

قد يتوهم كما عن بعضهم أن حكم العقل فى أمثال المقام و كذا حكم الشرع حكم تشريعى . و ليس على ما توهّمه ، لأن المراد بالإرشاد فى الأوامر و النواهى المسوقة لبيانه ، ليس إلا بيان حقيقة الفعل و آثاره المترتبة عليه من مدح أو ذم و نحوهما ، من غير أن يكون مفيدا لإيجاب أو استحباب أو تحريم . **فلا يترتب على مخالفة الأوامر الإرشادية إلا ما يترتب على نفس الفعل من آثاره ، و لا على إطاعتها إلا ما يترتب عليه فى نفسه ، من دون أن يترتب على الإطاعة و العصيان فيهما ما يترتب عليهما فى الأوامر التشريعية** ، من الفوائد المنوطة بهما . و العقل فى مقام الحكومة لا يزيد حكمه على هذا القدر كما لا يخفى ، إذ ليس له سلطان المالكية .

و أما الشرع و إن كان له التشريع ، إلا أن فی بعض الأفعال ما يمنع عنه و بعضها مما لا يقبله ، كما فی الأوامر الواردة فی مقام الإطاعة و العصيان ، كقوله تعالى : « أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ » مثلا . و فی مقام الاتّقاء عن النار ، كقوله تعالى : « فَاتَّقُوا النّارَ الَّتِی وَقُودُهَا النّاسُ وَ الْحِجارَةُ » و فی مقام طلب القرب بالنسبة إليه و رفع الدرجة فی الجنّة و أمثالها . فإن تلك الأمور غايات فی الأوامر الشرعية . فالأمر بها لا يزيد على إفادة حسنها فی نفسها من غير أن يحتاج إلى غاية أخرى فيها .

و على هذا فلا يصلح لأن يكون الأمر المتعلق بها فی الشريعة أمرا تشريعيّا . و إن أبيت عن ذلک ، فنقول : لو كان الأوامر المترتبة على تلك الأمور و ما يقاربها أوامر تشريعية يلزم التسلسل ، و بطلان التالی كالملازمة أوّلية ، فلا يترتب على مخالفة النهی عن معصية الرسول ، إلا ما يترتب على معصية الرسول . و لا عصيان فی تلك المخالفة لما عرفت من لزوم التسلسل على تقديره .

فظهر من جميع ما مر أن حكم العقل بوجوب شیء ، إنما هو مجرد إرشاد منه ، و حكم الشرع المطابق له ، قد يكون تشريعيّا (كما فی كثير من الشرعيات) و قد يكون إرشاديا (كما فی وجوب دفع الضرر الأخروی المنتهی إلى العقاب) و ما يماثله .

و إذا تمهّدت هذه ، فنقول : قد تقدم فی مباحث الظن ، اختلاف مشارب القائلين بالانسداد فی كيفية الاستنتاج منه . فتارة بالحكومة ، كما هو مشرب التحقيق . و أخرى بالكشف ، على ما مر تفصيل القول فی بيان المراد منهما . و على التقديرين ، لا وجه لتفريع مسألة الظن على مسألة الملازمة .

أما على الأول ؛ فلأن حكم العقل تارة فی مقدماته ، كقبح التكليف بما لا يطاق ، و أخرى فی نفس النتيجة . و على التقديرين لا يتم ما ذكره .

أما الأول ؛ فلأن قبح التكليف راجع إلى فعله تعالى و خروج أفعاله عن مسألة التلازم و التطابق مما لا يدانيه ريبة . فإن أفعاله تعالى ، ليس مما يتعلق به حكم الشرعی . و أما الحكم العقلی فيها ، فليس على ما هو المتراءی منه ، كما تخيله جهّال الأشاعرة على ما تقرر فی محله .

و أما الثانی ؛ فلأن حكم العقل بالعمل بالظن على ما عرفت ، مرجعه إلى الاحتياط فی المظنونات ، و هو من فروع الإطاعة و العصيان . و قد تقرر فی المقدمة الممهّدة ، عدم

تعلق حکم شرعیّ بهما . فالظن حال الانسداد ، کالعلم حال الانفتاح . فکما أن العلم لا یقبل الجعل ، فکذا الظن . فلا وجه لجریان مسألة التلازم فیه .
[ص: ۲۵۱] سلمنا کون الإطاعة و العصیان ، مما یقبل الحکم الشرعی علی ما قد یتوهم ، إلا أن الأدلة الشرعیة الآمرة بالإطاعة و الناهیة عن العصیان فی الکتاب و السنة ، فوق حدّ الإحصاء ، فلا ثمرة أیضا کما لا یخفی .
و أمّا علی الثانی ؛ فلأن مرجع الاستنتاج علی القول بالکشف إلی قیاس استثنائی مرکب من منفصلة مانعة الخلو ، فینتج من رفع التالی وضع المقدم . کأن یقال : إن المرجع إما الظن أو العلم أو البراءة أو الاحتیاط و التوالی فاسدة للمفاسد المترتبة علیها کما هو المقرر فی محله ، فینتج مرجعیة الظن مثلا . و هذا الحکم العقلی البرهانی ، و إن کان حجة شرعیة أیضا ، إلا أنه خارج عن مسألة التلازم و التطابق، فإن الفاضل التونی إنما هو فی مقام دفع الثمرة فی الأحکام العقلیة التی ثبتت من جهة التحسین و التقبیح العقلیین ، دون الاستلزامات العقلیة ، کوجوب مقدمة الواجب و حرمة الضد و أمثالهما . و لو لا أن الکلام فی ثمرة الحسن و القبح فالأحکام العقلیة (و لو کانت شرعیة) مما لا یعدّ و لا یحصی ، فلا وجه للاقتصار علی مسألة الظن .**فإن کثیرا ما ثبت الحکم الشرعی بأدلة عقلیة صرفه ، کاجتماع النقیضین علی تقدیر عدمه أو وجوده و أمثال ذلک مما لا یخفی علی المتدرب فی مطاوی کلماتهم و مجاری استدلالاتهم** .
اللّهم إلا أن یقال : إن المطلوب من حجیة الظن حال الانسداد و هو کونه مناطا لجمیع الأحکام الشرعیة من الحکم بفسق المتخلف عنه و الحکم بعصیانه و نحو ذلک ، کما فی الظنون الخاصة ، فإن المتخلف عن البینة و لو کان مصادفا للواقع عاص فی الظاهر ، فالقائل بالظن المطلق ، لا بد له من التزام هذه الأحکام ، کما هو کذلک أیضا ، فإنهم ملتزمون بها کما لا یخفی علی المطلع بکلماتهم .
و الدلیل الناهض علی حجیة الظن لا یفی بذلک ، فإن غایة ما یتصور استفادته منه ، هو وجوب العمل بالظن بمعنی الاکتفاء بالامتثال الظنی . و لا دلالة فیه علی حرمة التخلف عنه و لو کان مصادفا للواقع . فلا بد من إثبات کون الظن حجة شرعیة علی ما هو الشأن فی غیره من الحجج الشرعیة و لو بواسطة عنوان التجری و الانقیاد اللاحقین فی حالتی المخالفة و الموافقة . إلا أنه مع ذلک لا یتم القول بکونها ثمرة للملازمة ، للأدلة

الکثیرة الواردة فی مقام التجری و الانقیاد شرعا کما لا یخفی ، لو لم نقل بأن التجری و الانقیاد أیضا من فروع الإطاعة و العصیان ، علی ما دل توهم بعضهم ، فتدبر . تم الکلام فی مسألة أصالة الإباحة .(**مطارح الأنظار**، ص: ۲٤٥)

تصریح محیی الدین بن العربی به رد «اصالة التکلیف»

وحکم الأصل أن لا تکلیف وأن الله خلق لنا ما فی الأرض جمیعا فمن ادعی التحجیر علینا فعلیه بالدلیل من کتاب أو سنة أو إجماعوأما القیاس فلا أقول به ولا أقلد فیه جملة واحدة وأما أفعال النبی ص فلیست علی الوجوب فإن فی ذلک غایة الحرج إلا فعل بین به أمرا تعبدنا به فذلک الفعل واجب مثل قوله صلوا کما رأیتمونی أصلی وخذوا عنی مناسککم وأفعال الحج ولولا نطقه فی ذلک فی بعض الأفعال لم یکن یلزمنا ذلک الفعل فإنه بشر یتحرک کما یتحرک البشر ویرضی کما یرضی البشر ویغضب کما یغضب البشر فلا یلزمنا اتباعه فی أفعاله إلا أن أمر بذلک. (الفتوحات المکیة – ابن العربی – ج ۲ – ص ۱٦٥)

دو تحلیل جصاص از اصالة الاباحة ی عقلیه

اول.

قال أبو بکر الکاشانی (متوفی۵۸۷، ومن اعاظم علماء الحنفیة فی القرن السادس) قد ذکرنا صدرا مما احتج به لإثبات القیاس والاجتهاد من دلائل الکتاب والسنة ، واتفاق الأمة ، ونذکر الان ما یدل علیه من جملة حجج العقول والنظر الصحیح . فنقول وبالله التوفیق :

إن العبادات (قد) ترد من الله تعالی علی أنحاء ثلاثة : ‹ صفحه ۷۰ › واجب فی العقل : فیرد الشرع بإیجابه ، تأکیدا لما کان فی العقل من حاله ، وذلک نحو التوحید ، وصدق الرسول صلی الله علیه وسلم ، وشکر المنعم ، و الانصاف ، وما جری مجراه . والثانی : محظور فی العقل : فیرد الشرع بحظره ، تأکیدا لما کان فی العقل ،

وهذان البابان (در جاییکه عقل حکم به وجوب یا منع می کندُ ار نظر نقل شرعی حق اظهار نظر بر خلاف عقل را ندارد) لا یجوز ورود الشرع فیهما بخلاف ما فی العقل ، ولا یجوز فیهما النسخ والتبدیل .

وقسم ثالث : وهو واسطة بينهما ، ليس فى العقل حظره ولا إيجابه ، إلا على حسب ما تقتضيه حاله : من حسن ، أو قبح ، وفى العقل تجويز كونه من حيز الواجب ، أو المحظور ، أو المباح . فإذا حظره السمع علمنا قبحه ، وإن أوجبه أو أباحه ، علمنا حسنه ، فإذا ثبت ذلک ووجدنا الله تعالى قد أباح لنا التصرف فى المباحات بحسب رأينا واجتهادنا فى اجتلاب المنافع لأنفسنا بها ، ودفع المضار عنها ، نحو التصرف فى التجارات ، والرحلة للأسفار ، طلبا للمنافع فى زراعة الأرضين ، وأكل الأطعمة ، والتعالج ، والأدوية ، على حسب اجتهادنا . والغالب فى ظنوننا : أنا نجتلب بها نفعا ، ولو غلب فى ظنوننا انا لا نجتلب بها نفعا ، أو (ندفع) بها ضررا ، لكان تصرفنا فيها قبيحا، وعبثا ، وسفها ، ثم كانت إباحته ذلک لنا على (هذه الوجوه) مصلحة ، ودلالة على حسنه ، مع كون هذه الضروب من التصرف موكولة إلى اجتهادنا ، ومقصورة على مبلغ آرائنا ، وغالب ظنوننا . وقد كان قادرا على أن يتولى ذلک لنا ، ويكفينا المؤنة فيه ، كما كفانا أكثر أمورنا التى حاجتنا إليها ضرورة ، ولكنه وكل ذلک إلى آرائنا واجتهادنا ، لما علم لنا فيه من المصلحة ‹ صفحه ۷۱ › والتشبه على أمر الآخرة ، وليشعرنا أن ثوابه لا ينال إلا بالسعى والتزهيد فى الدنيا ، والترغيب فى الجنة ، التى لا تعب فيها ولا نصب .
و غير ذلک من وجوه المصالح التى لا يحيط علمنا بها ، وإذا ثبت ذلک فى المباحات التى قد علمنا تعلقها بالمصالح كتعلق المحظورات ، والواجبات ، مما يجوز فيه النسخ ، والتبديل ، ثم كان ذلک موكولا إلى اجتهادنا ، وغالب ظنوننا ، وكان ذلک من أمور الدين ، إذ كان أكبر المصالح ، ما كان فى أمر الدين ، فقد ثبت جواز الاجتهاد فى سائر حوادث أمر الدين ، مما لا ينص لنا فيه على شئ بعينه ، ولم تتفق الأمة عليه . (الفصول فى الأصول – الجصاص – ج ٤ – ص ٦٩ – ٧١)

دوم.

يجوز تخصيصه بدلالة العقل ‹ صفحه ١٤٧ › كقوله تعالى أيها الناس اتقوا ربكم وفى عقولنا أن مخاطبة المجانين والأطفال بذلک سفه **فصارت الآية مخصوصة بالعقل لأنه حجة لله تعالى تبين مراده بالآية ولا فرق بينه وبين تخصيصه بقرآن أو سنة** فإن قال لا يجوز تخصيصه بالعقل لأن التخصيص إذا كان معناه بيان المراد فغير جائز حصول البيان قبل وجود ما يقتضيه كما لا يجوز وجود الاستثناء قبل ورود الجملة المستثنى منها قيل له

لا يخلو من أن تكون من القائلين بدلالة العقل وأنه حجة لله تعالى أو تقول بنفيها فإن كنت ممن ينفى دلائل العقول.

فالكلام بيننا وبينک فی إثبات دلائل العقول وإنها تفضی بنا إلی حقيقة العلوم التی طريقها العقل وإن كنت ممن يقر بحجج العقول إلا أنک منعت استعماله فی تخصيص العموم خاصة فإن هذا خلف من القول من قبل **أن دلائل العقول لا يجوز وجودها عارية من مدلولها ولا يجوز ورود السمع بنقضها** ‹ صفحه ۱۴۸ › فإذا قال الله عز وجل أيها الناس اتقوا ربكم وقد أقام قبل ذلک فی عقولنا أنه لا يصح منه خطاب المجانين والأطفال فقد صارت دلائل العقل قاضية لحكم اللفظ علی المكلفين دون الأطفال والمجانين كما تنقل دلالة العقل حكم اللفظ عن الحقيقة إلی المجاز كقوله تعالی ما شئتم فجعله زجرا ونهيا وحقيقته أنه أمر فإن قال إنما علمت خصوص هذه الآية بالاجماع قيل له فقد كنت تجوز قبل ورود الآية وحصول الاجماع علی معناها مخاطبة الله تعالی المجانين والأطفال وأمره إياهم بالتقوی ووعيدهم علی تركها.

فإن قال نعم فقد أحال فی قوله ويلزمه إجازة خطاب الله تعالی الجمادات وتكليفها العبادات وكفی بهذا خزيا لمن بلغه فإذا صح جواز تخصيص اللفظ العام من جهة العقل وليس ذلک كالاستثناء الذی لا يصح وجوده قبل المستثنی منه من قبل أن الاستثناء لو انفرد قبل ذكر المستثنی منه لم يعقل منه شئ ودلالة العقل بانفرادها موجبة لأحكامها المتعلقة بها وليس يمتنع ‹ صفحه ۱۴۹ › ان ينعدم ما يوجب تخصيص اللفظ بسمع ان يكون معناه مفهوما يا قبل ورود اللفظ المخصوص نحو ان يقول الرجل لعبيده إذا أمرتكم بسقی الماء فاسقونی الا فلانا فيكون فلان خارجا من هذا الامر مخصوص منه بقوله المتقدم للامر وانما لا يصح افراد الاستثناء قبل ذكر المستثنی منه إذا عبر عنه بلفظ الاستثناء لأنه لا يصح ان يقول ابتداء الا فلانا ولو قال لم يكن كلاما معتدلا ولم يعقل منه شئ فلذلک لم يصح.

فإن قال قائل لو جاز تخصيص العموم بالعقل لجاز نسخه به لان النسخ بيان لمدة الحكم كما أن التخصيص بيان المراد بحكم اللفظ قيل له لو فهمت ما ألزمتنا لكفيتنا مؤونتک وقضيت لنا علی نفسک وذلک أنه لا سبيل إلی معرفة توقيت مدة الحكم من طريق العقل وذلک **أن احكام الأشياء فی العقل علی ثلاثة أنحاء منها ما فيه ايجابه نحو شكر**

المنعم واعتقاد التوحيد وتصديق الرسل عليهم السلام ومنها ما فيه حظره نحو الكفر والظلم والكذب ونحو ذلک وهذان البابان يجريان فی حکم العقل على شاكلة واحدة لا يجوز فيها التغيير والانقلاب فی باب الايجاب أو الامتناع. (الفصول فی الأصول – الجصاص – ج ۱ – ص ۱٤٦ – ۱٤۹)

نکته‌ی دوم

مبتنی بودن احکام بر اخلاق، و احکام و اخلاق بر اصول و مبانی اعتقادی شریعت سبب شده است که منافع و مضارآدمی درعالم آخرت نیز به حکم عقل مبنی بر لزوم جلب منفعت ودفع مضرات افزوده شود و البته تنها مرجعی که از منافع و مضار عالم اخری خبر می دهد نقل و وحی است

قال أبو بكر : ونقول : إن حكم الأشياء فی العقل قبل مجئ السمع : ثلاثة أنحاء . منها : واجب لا يجوز فيه التغيير (والتبديل) نحو : الإيمان بالله وشكر المنعم ، ووجوب الإنصاف . ومنها : ما هو قبيح لنفسه، محظور ، لا يتبدل ، ولا يتغير عن حاله ، نحو : الكفر ، والظلم ، فلا يختلف حكمه على المكلفين . ومنها ما هو ذو جواز فی العقل : يجوز إباحته تارة ، وحظره أخرى ، وإيجابه أخرى ، على حسب ما يتعلق بفعله من منافع المكلفين ومضارهم . **فما لم يكن من القسمين الأولين فهو قبل مجئ السمع على الإباحة** ، ما لم يكن فيه ضرر أكثر مما يجتلب بفعله من النفع ، ويجوز مجئ السمع تارة بحظره، وتارة بإباحته ، وأخرى بإيجابه ، على حسب المصالح.

والدليل على إباحة ما وصفنا لفاعلها من المكلفين : **أنه معلوم أنها مخلوقة لمنافع المكلفين** ، وذلک لأن خلقها لا يخلو من أحد أربعة معان . إما : أن يكون الله تعالى خلقها لا لينفع أحدا ، وهذا عبث وسفه ، والله تعالى منزه عنه ، أو يكون خلقها ليضربها من غير نفع ، وهذا أشنع وأقبح ، ولا يجوز فعله على الله تعالى ، أو أن يكون خلقها لمنافع نفسه ، وذلک محال ، لأنه لا يلحقه المنافع و (لا) المضار . **فثبت أنه خلقها لمنافع المكلفين ، فوجب أن يكون لهم الانتفاع بها على أی وجه يأتی لهم ذلک منها ، ما لم يؤد إلى ضرر أعظم مما يجتلب به من النفع** . ‹ صفحه ۲٤۹ ›

والدليل على ذلک : أنه لما خلقها ليستدل بها المكلفون كان لهم الاستدلال بها ، وهی ضرب من الانتفاع ، كذلک سائر ما يتأتى لهم فيها من وجوه الانتفاع ، ينبغی أن يجوز لهم

إتيانها . **دليل آخر** ، وهو : أنا لما وجدنا السماوات والأرض وأنفسنا دلائل على الله تعالى ، ولا دلالة فيها على تحريم الانتفاع بهذه الأشياء ، لأنها لو كانت دالة على حظرها لما جاز ورود الشرع بإباحتها ، لأن موجب دلائل الله تعالى لا ينقلب ، فعلمنا : أنه لا دلالة فيها على حظرها . ولو كانت محظورة لما أخلاها من دليل يوجب حظرها ، وقبح مواقعتها ، فدل ذلك على أنها مباحة ، وأنه لا تبعة على فاعليها ، لأن ما كان على الإنسان من فعله تبعة – فغير جائز أن يخليه الله تعالى من إقامة الدليل على أن عليه فيه تبعة ، لينتهى عنه ، هذا حكم العقل

و (قد) أكد السمع هذا المعنى (بقوله تعالى) : (وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم) الآية . فأخبر أن ما لم يدل على تحريمه فلا تبعة على فاعله . **دليل آخر** : وهو أن الأشياء التى وصفنا أمرها لا يخلو من أن تكون مباحة على ما بينا . أو محظورة ، أو بعضها محظور ، وبعضها مباح . وغير جائز أن يقال : جميعها ، لأنه يوجب أن يكون محظورا على الإنسان : الحركة ، والسكون ، والقيام ، والقعود ، والاضطجاع ، وأن يكون مأمورا بأن : يخلو من جميع أفعاله ، فلما استحال ذلک علمنا : أن بعضها مباح ، ثم البعض الآخر لا يخلو من أن يكون مباحا أو محظورا ، فلو كان محظورا لوجب أن يكون هناک دليل يتميز به من المباح ، فلما عدمنا الدليل على ذلک : علمنا أن البعض مساو للمباح (فى باب فقد الدليل على حظره وما ساوى المباح) فى هذا الوجه فهو مباح .

فثبت : أن الجميع مباح . ‹ صفحه ۲۵۰ › **وأيضا** : فإن فى حظر هذه الأشياء تكليفا ومشقة تدخل على النفس ، وغير جائز للإنسان إدخال الضرر والمشقة على نفسه ، من غير اجتلاب نفع ، ولا دليل فى العقل يوجب ذلک ، فقبح إلزامه ذلک .

وأيضا : فإن تكليف الفرض لطف من الله تعالى فى التمسک بما فى المعقول إيجابه ، ومن أجله حسن إيجابها ، وما كان هذا سبيله فغير جائز أن يخليه الله تعالى من إقامة دليل على لزوم اجتنابه ، إن كان محظورا . فدل على (أن) **ما كان هذا وصفه مما لم يرد السمع بإيجابه وحظره فهو مباح** .

وأيضا فإن فى ترک الإقدام على الأكل والشرب تلف النفس ، وذلک قبيح إذا لم يؤد إلى نفع هو أعظم من الضرر اللاحق به ، فلما لم يعلم : أن له نفعا فى تركه ، لم يجزله تركه . فإن قال قائل : ما أنكرت أن يكون فى العقل دلالة على حظر هذه الأشياء قبل مجئ

السمع ، وهی : أن هذه الأشياء ملک الله تعالی ، وفی عقل کل عاقل : أنه لا يجوز التصرف فی ملک الغير إلا بإذنه . قيل له : **ليس الانتفاع بملک الغير بغير إذنه محظورا لعينه ، لأنه جائز له الانتفاع بملک الغير بغير إذنه إذا لم يکن عليه فيه ضرر** ، نحو : أن يستظل بظل حائطه ، ويقعد فی ضوء سراجه ، ويسرج منه لنفسه ، فلما کان ذلک ضربا من الانتفاع بملک الغير ولم يکن قبيحا من أجل وقوعه بغير إذن مالکه – علمنا أن : **الانتفاع بملک الغير يجوز بغير إذنه ، فالمستدل علی حظر ذلک لأجل کونه ملکا للغير ، وأنه ينتفع به بغير إذنه مخطئ** . فقد سقط هذا السؤال من هذا الوجه ،

ونقول مع ذلک : إن حکم هذه الأشياء فی جواز الانتفاع بها قبل مجئ السمع حکم (انتفاع الواحد) منا بظل حائط غيره ، وبضوء سراجه ، والاستصباح منه ، وذلک لأن الله تعالی المالک لهذه الأشياء لا يلحقه الضرر بانتفاع المنتفع منا بها ، ولا ضرر يلحقنا بها أعظم مما نرجوه من النفع ، لأنه لو کان علينا فيه ‹ صفحه ٢٥١ › ضرر فی الدين لما أخلانا الله عز وجل من توقيف عليه ، فوجب أن لنا الإقدام عليه کما جاز الإقدام علی الانتفاع بملک الغير فيما لا ضرر عليه فيه ،

وأما الانتفاع بملک الغير فيما بيننا فإنما کان ممنوعا لأجل الضرر الذی يدخل به عليه ، ولأنه يحتاج إليه ، کما احتجنا نحن إليه ، فلم يکن لنا أن ننفع أنفسنا بضرر غيرنا ، من غير أن نوصله به نفع أعظم منه ، إلا أن يبيحه لی (مالکه) ومالک الأعواض کلها ، وهو الله سبحانه وتعالی . فإن قال قائل : الفرق بين ما ذکرته وبين الأشياء التی ذکرنا: أن فی الإقدام علی الأکل والشرب إتلاف ملک الغير ، وليس فی الاستظلال بظل حائط الإنسان والقعود فی ضوء سراجه إتلاف شئ عليه .

قيل له : إتلافه إياها لم يخرجها من ملک مالکها (لأن الله تعالی مالک لها) قبل الإتلاف وبعده ، إذ کان قادرا علی إعادتها إلی ما کانت ، فلم يخرج بالإتلاف عن ملکه کما لم يخرج الحائط والسراج عن ملک مالکه بانتفاع غيره به فی الوجوه التی ذکرنا . وأيضا : فإنه لا فرق بينهما من الوجه الذی ذکرنا ، لأن المعنی کان فی إباحۀ الانتفاع بظل حائطه والقعود فی ضوء سراجۀ ، هو : أنه لا ضرر علی مالکه فيه ، ولهذا فيه نفع . فهذا المعنی موجود فيما وصفنا من هذه الأشياء من حيث کان له فها نفع من غير ضرر علی مالکها ، فوجب أن يکون (حکمها حکم) ما وصفنا ، وأن يمنع اختلافهما من جهۀ : أن فی

أحدهما إتلافا ، وليس فى الآخر مثله ، من الجمع بينهما من لوجه الذى ذكرنا . ‹ صفحه ۲٥۲ ›

وأما من قال : إنى لا أقول : إنها مباحة ، ولا محظورة ، لأن الإباحة تقتضى مبيحا ، والحظر يقتضى حاظرا ، فإنه إنما منع إطلاق لفظ الإباحة (والحظر) ووافق فى المعنى ، حين قال : **لا تبعة على فاعلها ، لأن هذا هو صورة المباح** ، إذا لم يستحق بفعله الثواب ، ويلزمه أن يمتنع من أن يقول فى شئ من الأشياء : إنه واجب ، قبل مجئ السمع ، من نحو الإيمان بالله ، وشكر المنعم ، ووجوب الإنصاف ، (وأن لا يقول : إن الكفر بالله والظلم والكذب محظور ، قبل مجئ السمع ، لأن الوجوب يقتضى موجبا ، والحظر يقتضى حاظرا .

فإن قال : الموجب لاعتقاد الإيمان ، والحاظر لاعتقاد الكفر : هو الله تعالى ، الذى أقام الدليل على ذلك . قيل له : فهلا قلت مثله فى هذه الأشياء قبل مجئ السمع ؟ لأن المبيح هو الله عز وجل الذى خلقها) للانتفاع بها ، ثم لم يقم الدليل على حظرها . فإن قال : لو كان ما لا تبعة على فاعله مباحا ، لوجب أن تكون الأشياء مباحة للبهائم ، والمجانين ، والساهى . قيل له : لا يجب ذلك لأنا قد قلنا : إن حد المباح ما لا تبعة على فاعله من المكلفين ، ويكون فيما ذكرت ، لأنهم غير مكلفين ، والساهى فعله غير واقع عن قصده .

قال أبو بكر : وجميع ما قدمناه إنما هو كلام فى **حكم هذه الأشياء فى العقل قبل مجئ السمع ، ثم جاء السمع بتأكيد ما كان فى العقل إباحته** ، وهو : قوله تعالى (وسخر لكم ما فى السماوات وما فى الأرض جميعا منه) وقال : (وكلوا واشربوا ولا تسرفوا) وقال تعالى (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وقال تعالى : (ألم تر أن الله سخر لكم ما فى الأرض والفلك تجرى فى البحر بأمره) وقال تعالى : (والنخل ‹ صفحه ۲٥۳ › باسقات لها طلع نضيد رزقا للعباد) وقال تعالى : (كلوا مما فى الأرض حلالا طيبا) وقال تعالى : (أحل لكم الطيبات) وقال تعالى : (قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم . . .) وقال تعالى : (فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور) وقال تعالى : (وفاكهة وأبا متاعا لكم ولأنعامكم) وقال تعالى : (ينبت لكم به الزرع والزيتون . . .) الآية وقال : (والأنعام خلقها لكم فيها دف ء) إلى آخر الآيات . فى أى أخر يقتضى إباحة هذه الأشياء . (الفصول فى الأصول – الجصاص – ج ۳ – ص ۲٤۸ – ۲٥۳).



تمامی کسانی که به این سه اصل، خود را ملتزم می‌شمارند، متدین به «یک دین»اند، هرچند به شرایع گوناگون، وابسته باشند.

چکیده: در نخستین بخش «مبانی شریعت» (در سه قسمت) با عنوان «جایگاه انسان در هستی» نظریه‌ی «عدم برتری مطلق انسان بر سایر مخلوقات» اثبات شد. در بخش دوم به اختصار «انطباق دین با فطرت انسانی» مورد بحث قرار گرفت. در بخش سوم با عنوان «عقل تنها حجت آدمی» نویسنده از منظر خود اصول عقلانیت نظری و اصول عقلانیت عملی را بر شمرد.

در بخش چهارم «انسان و اصالة الاباحه‌ی عقلیه» تبیین شد که بهره‌گیری از همه‌ی مواهب طبیعت و توان آدمی، به حکم عقل مجاز است و جز با دلایل اطمینان‌آور، نمی‌توان آدمی را از چیزی محروم کرد. برای مباح و مجاز بودن، احتیاجی به مجوز نقلی نیست و اصالة الإباحه‌ی عقلیه کفایت می‌کند. شریعت تنها در منطقی الفراغ حکم عقل حق تشریع دارد.

در ششمین قسمت، بخشهای پنجم تا دوازدهم «مبانی شریعت» مورد مطالعه قرار می گیرد. بخش پنجم به اختصار این نکته تبیین می شود که عقل حجت مستقل و باطنی است و «پیامبر خدا حجت ظاهری و ثانوی» می باشد.

«تفاوت عنوان دین و شریعت» و «اصول سه گانه دین یگانه» به ترتیب ششمین و هفتمین بخش رساله را تشکیل می دهند. دین خدای‌یکتا «دینی یگانه» و مبتنی بر دو اصل نظری (ایمان به خدا و آخرت) و یک اصل عملی (عمل صالح) است. تمامی کسانی که به این سه اصل، خود را ملتزم می‌شمارند، متدین به «یک دین»اند، هرچند به شرایع گوناگون، وابسته باشند. شرایع گوناگون، در پی معرفی راهکارهای نظری و عملی برای رسیدن به «اهداف دین یگانه‌ی خدای یکتا» بوده و هستند.

در ضمن مباحث بخش هشتم «کتاب (قرآن) متن وحیانی شریعت» به این پرسش اساسی به تفصیل پاسخ داده می شود: چرا برخی از گزاره های ناظر به طبیعت یا تاریخ، که در قرآن آمده، امروزه نادرست از آب در آمده اند؟ آیا این گزاره ها ناظر بر فرهنگ زمان نزول وحی و در جهت تایید نظر عقلای وقت آمده است؟

در بخش نهم«هماهنگی کلی اندیشه» این نتیجه حاصل می شود که مراعات «اصل عدم تناقض» در مجموعه‌ی اندیشه، اعمّ از باورها (عقاید)، اخلاق و احکام (قوانین) یکی از معیارهای اساسی برای تشخیص صحت و استواری یک اندیشه است.
بخش دهم به تشریح دو اصل خدا و آخرت اختصاص دارد. عمل صالح عنوان بخش یازدهم و «راهنمایی در مسائل اختلافی علت اصلی ارسال پیامبران» عنوان بخش دوازدهم است.
نویسنده اکنون در بخش مراقبتهای ویژه بیمارستان سینای تهران به دعای خوانندگان نیازمند است.

***

بخش پنجم:

پیامبر خدا حجت ظاهری و ثانوی

«خدای سبحان و صاحب شریعت (ص)و اولیاء خدا، با صراحت اقرار کرده اند که عقل، حجت مستقل باطنی است که خداوند برای بشر قرار داده است و «پیامبران الهی» و شرایع آنان، حجت ظاهری‌اند و تنها در منطقهٔ الفراغ عقل، حق اظهار نظر دارند و در سایر موارد، موظف به تأیید و تأکید حکم عقل می‌باشند. بنا بر این، عقل ،حجت اصلی و اولی است و شرع، حجت فرعی و ثانوی».

تردیدی نیست که در هر پدیده‌ای، باطن اصل است و ظاهر باید درخدمت باطن باشد. این اقرار در مورد نسبت عقل و شرع، نکته‌ای است که در متون اولیه‌ی شریعت محمدی (ص) آمده است (ان الله علی الناس حجتین، حجهٔ ظاهرهٔ و حجهٔ باطنهٔ. فاما الظاهرهٔ، فالرسل و الأنبیاء و الأئمهٔ "ع "و اما الباطنهٔ، فالعقول). خداوند دو حجت بر مردم دارد: حجت ظاهر و حجت باطن. اما حجت ظاهری رسولان و پیامبران هستند، اما حجت باطنی عقلهای ایشان است.

کار انبیا و شرایع، تعلیم حکمت به بشر و دعوت به اخلاق انسانی و نظم و قانون بوده است (یزکیهم و یعلمهم الکتا ب و الحکمهٔ) علم و حکمت، راه اصلی بهره گیری از عقل و خرد بشری است و مسئولیت اصلی پیام آوران الهی، یاری رساندن به بشر برای بهره گیری بهتر و بیشتر از سرمایه ی اصلی، یعنی عقل است: ارسل الیهم رسله و واتر الیهم انبیائه، لیستأدوهم میثاق فطرته... و لیثیروا لهم دفائن العقول (نهج البلاغه خطبه ۱) پس خداوند رسولانش را برانگیخت، و پیامبرانش را به دنبال هم به سوی آنان گسیل داشت، تا ادای عهد فطرت الهی را از مردم بخواهند، ... و نیروهای پنهان عقول آنان را برانگیزانند.

بخش ششم:

تفاوت عنوان دین و شریعت

عنوان «دین» اعم از عنوان «شریعت» است. دین خدای‌یکتا «یگانه» است. یعنی وقتی از عنوان «دین» بهره می‌گیرد که «همه‌ی شرایع» را مورد توجه قرار می‌دهد. مثلا مقصود قرآن از عبارات؛ «ان الدین عند الله الإسلام=دین، نزد خدا، تسلیم شدن در برابر حق است» یا «فمن یبتغ غیر الإسلام دینا فلن یقبل منه=هرکس به دینی جز اسلام، ملتزم شود از او پذیرفته نمی‌شود»، همان «اسلام» است که در قرآن از قول «نوح، ابراهیم، اسحق، اسماعیل، یعقوب، فرزندان یعقوب، سلیمان، بلقیس، موسی، فرعون، عیسی و حواریون» نیز «اقرار، توصیه و التزام به آن» نقل شده است.

اما وقتی سخن از «شریعت» به میان می‌آید، صریحا به «تکثر شریعت‌ها» اقرار می‌کند و می‌گوید:؛ «لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا (المائده ٤٨) برای هر گروهی از شما، یک شریعت و راهی را قرار دادیم» و این جمله را «پس از شمارش شریعت‌های موسی، عیسی و محمد(علیهم صلوات الله)» می‌گوید تا معلوم شود که «راهکارهای مختلف شرایع، مباینتی با وحدت دین ندارد» و تاکید می کند که «اگر می خواستیم، همه ی شما را یک امت و تابع یک شریعت قرار می دادیم: ولو شاء الله لجعلکم امة واحدة» ولی تصریح می کند که «خداوند نخواست تا همه پیرو یک شریعت باشند تا هرگروه و امت شما را بوسیله ی شریعت خاص آن امت، بیازماید: ولکن لیبلوکم فیما آتاکم» (وأنزلنا إلیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب ومهیمنا علیه فاحکم بینهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءک من الحق لکل جعلنا منکم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلکم أمة واحدة ولکن لیبلوکم فی ما آتاکم فاستبقوا الخیرات إلی الله مرجعکم جمیعا فینبئکم بما کنتم فیه تختلفون، المائدة ٤٨).

در قرآن کریم نیز تصریح شده است که «شرایع نوح، محمدبن عبدالله،ابراهیم، موسی و عیسی، از یگانه دین خدا سرچشمه گرفته و نسخه هایی مشترک و با تفاوت اندک، برای برپا داشتن دین یگانه و انس و الفت پیروان آن با یکدیگر را ارائه کرده اند» (شرع لکم

من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليک وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب. آیینی را برای شما تشریع کرد که به نوح توصیه کرده بود؛ و آنچه را بر تو وحی فرستادیم و به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم این بود که: دین را برپا دارید و در آن تفرقه ایجاد نکنید! و بر مشرکان گران است آنچه شما آنان را به سویش دعوت می کنید! خداوند هر کس را بخواهد برمی‌گزیند، و کسی را که به سوی او بازگردد هدایت می‌کند. شوری ۱۳).

عبارت؛«شرع لكم من الدين: برآورده است برای شما شریعه ای از دین» و تصریح به اینکه «شریعت از دین برآمده و راهی به سوی آن است» نشان می دهد که بین عنوان «شریعت و دین» عموم و خصوص مطلق» است. یعنی هر شریعتی وابسته به دین خدا و نسخه ای از آن است ولی دین خدا مساوی با یک شریعت خاص نیست و می تواند از طریق شریعت های دیگر نیز در دسترس بشر قرار گیرد. خواه شریعت نوح باشد یا ابراهیم یا موسی و یا عیسی و یا محمدبن عبدالله (علیهم الصلاة و السلام.)

از مرحوم استاد، آیة الله منتظری(رض) در تأیید این دیدگاه، بیانی روشن به ما رسیده است که؛ «اصولا عنوان و لفظ "شرع و شریعت" به معنای نهر یا راهی است که از یک رودخانه بزرگتر یا بزرگ راهی جدا می‌شود، به گونه ای که مناطقی خاص از آن بهره مند می‌شوند; و در اصطلاح نهر و راهی است که از بزرگراه یا رودخانه عظیم دین خدا سرچشمه می‌گیرد، و لذا در قرآن کریم آمده است : (لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا) "برای هر قوم از شما انسانها یک شریعت و راه قرار دادیم (المائده ٤٨)". تفاوت شرایع صرف نظر از خصوصیات زمانی و مکانی، معلول کمال شرایع متأخر نسبت به شرایع متقدم است ; و لذا شریعت محمدی (ص) از سایر شرایع کامل تر است» (اسلام دین فطرت/۷۰۵).

اساس دین یگانه‌ی خدای‌یکتا، که تمامی پیروان شرایع؛ نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (درود و سلام خدا بر همه‌ی آنان) و تمامی کتب آسمانی آن‌ها (صحف نوح، صحف ابراهیم، اوستا، تورات، زبور داود، انجیل و قرآن) به آن فراخوانده و می‌خوانند، چیزی جز«ایمان به خدا، ایمان به آخرت (پندار نیک) و عمل صالح (گفتار و کردار نیک)» نبوده و نیست.

این سخنی است که به فراوانی در قرآن کریم آمده‌است. در یکی از این آیات آمده است که؛ «إِنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ الَّذینَ هادُوا وَ الصَّابِئُونَ وَ النَّصاری مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ: کسانی که ایمان آورده‌اند (پیروان شریعت محمدی) و یهودیان و صابئیان و مسیحیان، هرکس که به خدا و آخرت ایمان آورده باشد و رفتار نیک داشته باشد، هیچ خوفی بر آنان نیست و هیچ اندوهی نخواهند داشت» (مائدة/٦٩).

همین عبارات (با اندکی تفاوت) در «آیه‌ی ٦٢ سوره‌ی بقرة» نیز تکرار شده است (إِنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ الَّذینَ هادُوا وَ النَّصاری وَ الصَّابِئینَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ). کسانی که (به پیامبر اسلام) ایمان آورده‌اند، و کسانی که به آئین یهود گرویدند و نصاری و صابئان [= پیروان یحیی] هر گاه به خدا و روز رستاخیز ایمان آورند، و عمل صالح انجام دهند، پاداششان نزد پروردگارشان مسلم است؛ و هیچ‌گونه ترس و اندوهی برای آنها نیست.

بنا بر این، دین خدای‌یکتا «دینی یگانه» و مبتنی بر دو اصل نظری (ایمان به خدا و آخرت) و یک اصل عملی (عمل صالح) است. تمامی کسانی که به این سه اصل، خود را ملتزم می‌شمارند، متدین به «یک دین»اند، هرچند به شرایع گوناگون، وابسته باشند.

شرایع گوناگون، در پی معرفی راهکارهای نظری و عملی برای رسیدن به «اهداف دین یگانه‌ی خدای یکتا» بوده و هستند.

آنچه در قرآن کریم آمده است که؛ «إن الدّین عند الله الإسلام=همانا دین در نزد خدا، اسلام است» (آل عمران/١٩) و یا «فمن یبتغ غیر الإسلام دینا فلن یقبل منه=کسی که جز اسلام را به عنوان دین خود بپذیرد، از او پذیرفته نمی‌شود» (آل عمران/٨٥) به اقرار خود قرآن، مفهوم آن مرادف با عنوان اختصاصی «شریعت محمدی(ص)» نیست، گرچه این شریعت، مصداق کاملی از آن است.

وقتی در قرآن کریم، به نقل از حضرت ابراهیم(ع) می‌خوانیم که؛ «وَ وَصَّى بِها إِبْراهيمُ بَنيهِ وَ يَعْقُوبُ يا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ=توصیه کرد ابراهیم به فرزندان خویش و نوه اش یعقوب که؛ ای فرزندان من، خداوند برای شما این دین را برگزید، پس نمیرید مگر آنکه مسلمان باشید»(البقرة:١٣٢) و بدون فاصله از یعقوب (اسرائیل) و فرزندانش (بنی اسرائیل) نقل می‌کند که؛ «أَمْ كُنْتُمْ شُهَداءَ إِذْ حَضَرَ

يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قالَ لِبَنيهِ ما تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدی قالُوا نَعْبُدُ إِلهَکَ وَ إِلهَ آبائِکَ إِبْراهیمَ وَ إِسْماعیلَ وَ إِسْحاقَ إِلهاً واحِداً وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ: آیا شما حضور داشتید و شاهد بودید که یعقوب در هنگامه‌ی مرگ خویش از فرزندانش پرسید: چه چیزی را پس از مرگ من می‌پرستید؟ و آنان گفتند: خدای تو و پدران تو؛ ابراهیم و اسماعیل و اسحاق را می‌پرستیم، خدایی یگانه و ما به او تسلیم شده‌ایم و مسلمانیم» (البقرة:۱۳۳) آیا هیچکس تصور می‌کند که مقصود آنان از «مسلمانی» پیروی از شریعت محمدی(ص) باشد که هزار و چندصد سال بعد پدیدار می‌شود؟!!

همین عنوان در باره‌ی «نوح، لوط، موسی، عیسی، حواریون، سلیمان، بلقیس، فرعون و ...» آمده است که با عبارات «اسلمت=اسلام آوردم یا تسلیم حق شدم» یا «انا من المسلمین=من از مسلمانانم» یا «توفنی مسلما=مرا مسلمان بمیران» و ... از آن‌ها یاد شده است (نگاه کنید به آل عمران:۵۲، المائدة:۱۱۱، یونس:۸٤ و ۹۰، یوسف:۱۰۱، النمل:٤٤، الذاریات:۳٦ و...)

در دو آیه‌ی قرآن، با صراحت آمده‌است که «ما كانَ إِبْراهيمُ يَهُودِيًّا وَ لا نَصْرانِيًّا وَ لكِنْ كانَ حَنيفاً مُسْلِماً وَ ما كانَ مِنَ الْمُشْرِكينَ: ابراهیم، نه یهودی بود و نه مسیحی، ولیکن بدون انحراف از نسخه‌ی فطری دین خدا و مسلمان بود و از مشرکان نبود»(آل عمران:٦٧). در حقیقت، وقتی ابراهیم یهودی می‌شود که از شریعت موسی(ع) پیروی کند و حال آنکه چنین امری محال است، چرا که او قرن ها قبل از موسی از دنیا رفته است و به طریق اولی نمی‌توانست مسیحی شمرده شود و قطعا نمی‌توانست تابع شریعت محمدی(ص) شمرده شود. ولی با تمامی این مسائل، او را «حنیفا مسلما» می‌شمارد. این به آن خاطر است که «اسلام» نام «دین یگانه»ای بوده است که تمامی پیامبران خدا از ابتدای خلقت تا انتها، به آن دعوت می‌کرده‌اند و به همین جهت، گاه خدای رحمان آنان را «مسلمان» خوانده است و گاه از قول آنان آمده است که «مسلمان»اند.

در آیه‌ی دیگر می‌گوید؛ «وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبيكُمْ إِبْراهيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ مِنْ قَبْلُ: خداوند برای شما در دین، بیچارگی قرار نداده است، این آئین پدر شما ابراهیم است، او شما را مسلمان نامیده است، قبل از آنکه این شریعت آمده باشد» (حج/۷۸).

تصریح به اینکه ابراهیم(ع) پیروان آئین خویش را «مسلمان» نامیده است و آگاهی قبلی از این نکته که «همه‌ی شرایع پس از او تابع شریعت ابراهیم بوده‌اند» و محمد مصطفی(ص) با دستور قرآنی؛ «اتّبع ملّهٔ ابراهیم حنیفا= از آئین ابراهیم، که منطبق بر فطرت بشری است و انحرافی از آن ندارد، پیروی کن» (نحل/۱۲۳) نیز موظف به پیروی از او بوده است، روشن می‌کند که؛ «از نظر قرآن، تمامی پیروان شرایع الهی، حقیقتا مسلمان شمرده می‌شوند» هرچند نام خود را «یهودی، زرتشتی، صابئی، بودایی، مسیحی، یا چیز دیگری» بگذارند.

کمال شریعت محمدی و بحث خاتمیت

در آیه ی سوم سوره ی مائدهٔ آمده است؛«الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الإسلام دینا: اکنون و در این روز دینتان را برای شما کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام و کمال بخشیدم و راضی شدم که اسلام دین شما باشد». این آیه که از جمله ی آخرین آیات نازل شده بر پیامبر خدا (ص) است تأیید و تأکیدی بر خاتمیت وحی الهی و کامل شدن دین یگانه ی خداوندی (اسلام) با آخرین نسخه ی شرایع، یعنی شریعت محمدی (ص) است.

معنای صریح این کلام خداوندی این است که پس از این نقصی در دین خدا وجود ندارد و خداوند با این نسخه ی اخیر، نسخه های پیشین را به کمال رسانده و در حقیقت، دین خود را همراه با سایر نسخه ها و شرایع، به گونه ای کامل به بشریت معرفی کرده و نعمت «دین یگانه» را با این نسخه، کمال بخشیده و تام و تمام و کامل، ارائه کرده است. پس دیگر نقصی وجود ندارد تا بخواهد با نسخه ای جدید و پیامبری جدید به بشریت عرضه شود. این همان تبیین دقیق و کامل «خاتمیت پیامبر گرامی اسلام(ص)» است.

تذکر یک نکته در بحث ارتداد

بسیاری از فقیهان به روایت «من بدّل دینه فاقتلوه= کسی که دین خود را تغییر دهد، او را بکشید» بدون توجه به تفاوت معنادار دین و شریعت، حتی تبدیل شریعت را هم با تسامح، مصداق روایت دانسته و به آن فتوا داده اند، غافل از آنکه این دو عنوان را نمی

توان یکی دانست و مطمئنا (حتی مبتنی بر رویکرد رایج فقهی در باب ارتداد، نمی توان چنین بی مبالاتی را از یک فقیه پذیرفت، چرا که در امر جان، احتمال هم منجّز است تا چه رسد به اطمینان از دوگانگی عناوین و وجود دلایل فراوان بر عدم ارتباط بحث ارتداد به صرف تغییر عقیده (به بحث ارتداد در سایت شریعت عقلانی www.ghabel.net/shariat/ مراجعه شود).

بخش هفتم:

اصول سه گانه ی دین یگانه

مطابق نصّ قرآن «اساس دین بر سه اصل: ایمان به خدا، ایمان به روز رستاخیز و عالم آخرت، و لزوم عمل صالح آدمیان، استوار است.»

البته راه رسیدن به «عمل صالح» که «تنها هدف عملی و دنیایی دین یگانه ی خدای یگانه برای انسان است» از روش‌ها و راه‌هایی می‌گذرد که عمدتا در «شرایع الهیه» به آن‌ها توجه و توصیه شده است ولی (به گمان من) منحصر در آن ها نیست.

اساس دین یگانه‌ی خدای یکتا، که تمامی پیروان شرایع؛ نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (درود و سلام خدا بر همه‌ی آنان) و تمامی کتب آسمانی آن‌ها (صحیفه‌ی نوح، صحف ابراهیم، اوستا، تورات، زبور داود، انجیل و قرآن) به آن فرا خوانده و می‌خوانند، چیزی جز؛ «ایمان به خدا، ایمان به آخرت (پندار نیک) و عمل صالح (گفتار و کردار نیک)» نبوده و نیست.

این سخنی است که به فراوانی در قرآن کریم آمده است. در یکی از این آیات آمده است که «إِنّ الّذينَ آمَنُوا وَ الّذينَ هادُوا وَ الصّابِئُونَ وَ النّصارى مَنْ آمَنَ باللّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ: کسانی که ایمان آورده‌اند (پیروان شریعت محمدی) و یهودیان و صابئیان و مسیحیان، هرکس که به خدا و آخرت ایمان آورده باشد و رفتار نیک داشته باشد، هیچ خوفی برآنان نیست و هیچ اندوهی نخواهند داشت» (مائدۀ/٦٩.(

همین عبارات (با اندکی تفاوت) در «آیه‌ی٦٢ سوره‌ی بقرۀ» نیز تکرار شده است (إِنّ الّذينَ آمَنُوا وَ الّذينَ هادُوا وَ النّصارى وَ الصّابِئينَ مَنْ آمَنَ باللّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ). کسانی که (به پیامبر اسلام) ایمان آورده‌اند، و کسانی که به آئین یهود گرویدند و نصاری و صابئان [= پیروان یحیی] هر گاه به خدا و روز رستاخیز ایمان آورند، و عمل صالح انجام دهند، پاداششان نزد پروردگارشان مسلم است؛ و هیچ‌گونه ترس و اندوهی برای آنها نیست.

بنابراین، دین خدای یکتا «دینی یگانه» و مبتنی بر دو اصل نظری (ایمان به خدا و آخرت) و یک اصل عملی «عمل صالح» است. تمامی کسانی که به این سه اصل، خود را ملتزم می‌شمارند، متدین به «یک دین»اند، هرچند به شرایع گوناگون، وابسته باشند.

شرایع گوناگون، در پی معرفی راهکارهای نظری و عملی برای رسیدن به «اهداف دین یگانه‌ی خدای یکتا» بوده و هستند.

بخش هشتم:

کتاب(قرآن)، متن وحیانی شریعت

قرآن به عنوان متنی که لفظ و محتوایش از جانب خدای سبحان بر پیامبر خدا محمدبن عبدالله (ص) نازل شده و وحی الهی است، تنها سند و مدرک نقلی معتبری است که دست تحریف لفظی در آن راه نیافته و خدای رحمان آن را با لطف و رحمت خود، از دستبردها مصون داشته است.

مخاطب این قرآن، علاوه بر وجود پیامبر، مردمی بوده‌اند که از نظر علمی، در سطح بالایی نبوده‌اند. افرادی که از فرهنگ و تمدن نیز کمتر می‌دانستند. عصر نزول وحی را به عنوان «عصر جاهلیت» معرفی کرده‌اند و به همین جهت، عنوان «امّیّین» را بر آن‌ها نهاده‌اند. بنا بر این، متن قرآن به «لسان عربی مبین» که مقصود و مفهوم آیات آن برای مخاطبان عمومی، واضح و آشکار است(مبین) نازل شده است و درحد فهم عرفی مردم بوده و هست. پس همگان می‌توانند آن را به عنوان راهنمای عمل خود برگزینند.

البته باید توجه داشت که در این متن، آیات «متشابه» نیز وجود دارند که مفهوم آن‌ها در نگاه عرفی، نامشخص است و احتیاج به تفسیر علمی عالمان و راسخان در علم دارند.

روشن است که راه کسب علم و آموختن دانش، به روی همه باز است و بکارگیری تلاش و استعداد نیز در اختیار همگان قرار دارد. هرکس به میزان تلاش خود می‌تواند از این متن الهی، بهره‌برداری کند و دیگران را نیز بهره رساند.

برخی از عالمان شریعت با استناد به سخن پیامبر خدا(ص) در حدیث «ثقلین» که فرمود: «إنی تارک فیکم الثقلین ... إن تمسکتم بهما لن‌تضلوا= من در بین شما دوچیز گرانسنگ باقی می‌گذارم ... اگر به هردوی آن‌ها تمسک کنید، هرگز گمراه نمی‌شوید» (الشیخ الطوسی، اختیار معرفة الرجال ۲ / ٤٨٥) ادعا کرده‌اند که مفهوم آن حکم می‌کند که؛ «اگر به یکی از آن‌ها تمسک کنید، حتما گمراه خواهید شد». آنان نتیجه گرفته‌اند که «تمسک به قرآن» به تنهایی، سبب گمراهی می‌شود.

این برداشتی نادرست و غیر منطقی از سخن پیامبر خدا(ص) است. این قضیه از نظر منطقی، اگر به قضیه‌ی حملیه‌ای از نوع موجبه‌ی کلیه، که می‌گوید: «هر کس به هردو مورد قرآن و عترت تمسک کند، هدایت می‌شود» تحویل شود، نقیض آن «سالبه‌ی جزئیهٔ»ای خواهد بود که می‌گوید: «بعضی از کسانی که به هردو مورد تمسک نمی‌کنند، گمراه می‌شوند». پس برخی از افرادی که به هردومورد تمسک نمی‌کنند، گمراه نمی‌شوند. به عبارت دیگر «امکان هدایت کسی که تنها به قرآن تمسک می‌کند» وجود خواهد داشت، حتی اگر به «عترت» مراجعه نکند.

طبیعی است که هرچه از زمان نزول وحی دورتر می‌شویم و تفاوت‌های فرهنگی بیشتر می‌شود، امکان دست‌یابی به مراد و مقصود شریعت مصطفی در عصر نزول وحی، کمتر خواهد شد. مطمئنا درک برداشت ها و تفسیرهایی که مخاطب اصلی وحی، یعنی پیامبر خدا، از قرآن و مقصود خداوند داشت، در گرو اطلاعاتی است که از بیانات و رفتارهای ایشان به ما رسیده و می‌رسد. گذر زمان (در فاصله‌ی زمانی عصر حضور پیامبر تا دهه های اخیر) موجب نابودی برخی کتاب‌ها و تفاسیر پیشینیان شده است و یا برخی از اطلاعات شفاهی را از صفحه‌ی اذهان پیروان متأخر زدوده است. این کمبودها، سبب دشواری‌ها و اختلافات گوناگونی در تفسیر قرآن شده و می‌شود که تشخیص راه هدایت را دشوار می‌سازد.

راه برون رفت از این دشواری، اعتماد به نقل‌های معتبری است که اینجا و آنجا از زبان معاصران پیامبر و اصحاب ایشان به ما رسیده است. به همین منظور باید به چند نکته توجه کنیم:

الف) با توجه به اینکه پیامبر خدا (ص) برخی از یاران خویش را برای نوشتن وحی تشویق کرده و به برخی از آنان در تفسیر کلام خدا و کشف حقایق شریعت و جزئیات مطلوبات خداوندی به صورت خاص، توجه ویژه ای داشته و به صورت عام نیز سخنانی در تفسیر مقصود شریعت بیان کرده است، برای فهم قرآن باید به بیانات پیامبر خدا نیز توجه شود. این توصیه‌ی خود قرآن است که «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا: آنچه را رسول خدا از معارف الهی به شما ارزانی می‌دارد، بپذیرید و آنچه را منع می‌کند، از آن بپرهیزید»(الحشر ۷).

بنابراین در توضیح کلیات اعتقادی، اخلاقی و احکامی که در قرآن آمده است، سخنان بسیاری از پیامبر خدا نقل شده است که مطابق متن قرآن، باید به آن‌ها توجه جدی داشت و در مسائل نظری آن اندیشید و مسائل عملی آن را نیز مبنای رفتار خود قرار داد.

ب) تردیدی نیست که علی بن ابی طالب(ع) در بین یاران پیامبر(ص)، نزدیکترین یار و یاور او بوده و بیشترین معاشرت و قرابت را با وی داشته و در هنگامه‌ی «عقد اخوت بین هر دو نفر از مسلمانان» که با توجه به میزان علاقه و قرابت فکری آنان توأم بوده است، به عنوان «برادر رسول الله» مفتخر شده و از نظر علم دین و شریعت، اعلم یاران نبی مکرم اسلام بوده است.

با توجه به این نکته، ترجیح نقل و بیان امیر مؤمنان و وارثان علم او(ع)، در مسائل مربوط به تفسیر قرآن و شریعت، بهنگام تعارض با نظریات و نقل‌های دیگران، روشی منطقی است. (البته پس از بررسی مطلب از نظر عقل و عدم مغایرت با فهم عقلانی از شریعت محمدی"ص").

پ) ترتیب منطقی استدلال در فهم مطالب قرآن، (به گمان من) عبارتند از یکم؛ انطباق با عقل و استدلالات عقلی و علمی. دوم؛ فهم عرفی، خصوصا در آیات محکم قرآن (که اکثر آیات را شامل می‌شود). سوم؛ انطباق با نقل معتبر.

ت) برداشت های علمی و روشمند از قرآن، اختصاص به قشر یا گروه خاصی ندارد. این برداشت ها، تا هنگامی که مبتنی بر روشهای پذیرفته شده‌ی علمی باشند، مورد احترام‌اند و برای صاحبان خویش، حجت خواهند بود. بنا بر این، قرائت‌های متفاوت را به عنوان واقعیتی غیرقابل‌انکار، باید پذیرفت.

ث) دانستن زبان عربی و آگاهی از قواعد آن در حد بالا و آگاهی اجمالی از ادبیات تخصصی عرب، شرط اصلی برای برداشت های روشمند و علمی از قرآن است. بررسی تاریخ و شأن نزول آیات و آگاهی از فرهنگ رایج اهل حجاز، در زمان نزول وحی و دانش اجمالی نسبت به تاریخ تفسیر و نظریات مفسرین (خصوصا در قرن اول تا سوم هجری) که موجب درک کامل‌تری از فرهنگ عصر نزول وحی و زمان‌های نزدیک به آن است، لازمه ی تفسیری علمی و روشمند است.

ج) آگاهی کافی از اندیشه‌های الهی و یا بشری پیش از اسلام و سنت‌ها و باورهای تاریخی آنان، نقش بسیار مهمی در کشف مقصود آیات قرآن دارد. چرا که بسیاری از مطالب موجود در قرآن، مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و فرهنگ زمان نزول وحی و دیدگاه‌ها و آداب و سنن مشرکان و اهل‌کتاب بوده است.

وصیت نامه‌ی امیر مؤمنان علی(ع) که می‌گوید: «الله الله فی القرآن، فلایسبقکم الی العمل به احد غیرُکم...ثم لم‌یزل یقول :لا اله الا الله، لا اله الا الله، حتی قبض صلوات الله علیه و رحمته» (کافی۷/۵۱). «خدا را! خدا را! درباره قرآن مبادا کسی به عمل کردن بدان بر شما سبقت جوید.... سپس دائما می گفت معبودی جز الله نیست تا جان داد، درود و رحمت خداوند بر او باد». همین متن در کتاب «تحف العقول/۱۹۸» با کمی تفاوت آمده است: «لایسبقنکم الی العلم به غیرُکم». فتّال نیشابوری نیز در کتاب «روضة الواعظین» همان نقل «کافی» را آورده است.

این وصیت امیرمؤمنان(ع) تأکید می‌کند که «عمل به مجموعه‌ی قرآن» از نظر شریعت محمدی(ص) اصالت دارد و آدمی را از انحراف و گمراهی بازداشته و بدون شک او را به راه حق، راهنمایی می‌کند. از طرفی، هشدار می‌دهد که «مبادا غیرمسلمانان در عمل به قرآن از مسلمانان پیشی‌گیرند». این هشدار، مطمئنا بی مورد نبوده است و امکان منطقی «سبقت غیرمسلمانان بر مسلمانان در عمل به مفاد قرآن» وجود داشته است. یعنی ممکن است کسانی بدون اعتقاد به قرآن و با تکیه بر عقلانیت خویش، مفاد قرآن را (که منطبق بر عقلانیت است) پیش و بیش از مسلمانان مورد عمل قرار دهند.

علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) در سخنی دیگر، شأن نظری قرآن را بیان می‌کند. اینکه «قرآن، حکمتی است که دیده‌ها و شنیده‌ها را جهت می‌دهد و نیاز فکری بشر را برآورده می‌کند و هدایتگر بشر به سوی خدا است». علی(ع) می‌گوید:

«و اعلموا أنه لیس من شئ إلا و یکاد صاحبه یشبع منه و یمَلّه إلا الحیاة فإنه لا یجد له فی الموت راحة. و إنما ذلک بمنزلة الحکمة التی هی حیاة للقلب المیت، و بصر للعین العمیاء، و سمع للأذن الصماء و ریّ للظمآن و فیها الغنی کله و السلامة. کتاب الله تَبصرون به، و تنطقون به، و تسمعون به و ینطق بعضه ببعض، و یشهد بعضه علی بعض. لایختلف فی الله ، و لایخالف بصاحبه عن الله» (نهج البلاغة ۲/۱٦ و ۱۷،شرح: شیخ محمد عبده.)

«آگاه باشید در دنیا چیزی نیست مگر این که صاحبش بزودی از آن سیر و ملول می‌شود، جز حیات و زندگی که انسان در فقدان آن راحتی احساس نمی‌کند، و این همانند حکمت و دانش است که حیات قلبهای مرده محسوب می‌شود و بینائی برای چشمهای نابینا است، و شنوائی برای گوش‌های ناشنوا، و برای تشنه‌گان آبی است گوارا، در آن همه سلامت و بی‌نیازی است. این کتاب خدا است که با آن می توانید حقایق را ببینید و با آن سخن گوئید و بوسیله آن بشنوید، بعضی از آن از بعضی دیگر سخن می‌گوید و برخی گواه برخی دیگر است.»
قرآن قرین حکمت است (یُعَلِّمُهُم الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ/ الجمعة:۲ وَ أَنْزَلَ اللّهُ عَلَیْکَ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ/ النساء: ۱۱۳) و به همین دلیل، قلب مرده را زنده و چشم نابینا را بینا و گوش کر را شنوا و تشنه را سیرآب می‌کند و همه‌ی این منافع سبب بی‌نیازی و سلامت آدمی می‌شود.
راه آن نیز «بهره‌گیری از مجموعه‌ی آیات قرآن» و پرهیز از «جداسازی‌های نابجای آیات آن از یکدیگر» است، چرا که برخی از آیات، آیات دیگر را تفسیر کرده و به سخن می‌آورد و برخی آیات، گواه آیات دیگر قرار می‌گیرند (ینطق بعضه ببعض، و یشهد بعضه علی بعض.)
قرآن در مورد خدا، سخنانی منسجم و هماهنگ دارد و گوناگونی در آن دیده نمی‌شود. قرآن، همراه و اعتماد کننده‌اش را از خدا دور نمی‌سازد و او را در مسیری روشن، به خدا می‌رساند (لایختلف فی الله، و لایخالف بصاحبه عن الله.)
بنا بر این سخن امام(ع) و برخلاف برخی تبلیغات منفی رایج، اعتماد کردن افراد به قرآن و عمل به مفاد مجموعه‌ی آن، مطمئنا آدمی را از مسیر خدا و حقیقت دور نمی‌کند و موجب نجات آدمی خواهد بود. مقصود از «حجیت قرآن» چیزی جز «صحت استدلال به آیات قرآن» (با توجه به مجموعه‌ی آیات) در مقام عمل و اندیشه‌های دینی نیست.

یک پرسش اساسی
چرا برخی از گزاره های ناظر به طبیعت یا تاریخ، که در قرآن آمده، امروزه نادرست از آب در آمده اند؟ آیا این گزاره ها ناظر بر فرهنگ زمان نزول وحی و در جهت تایید نظر عقلای وقت آمده است؟

در نوشته‌ها و مصاحبه‌های برخی از اهل دانش و حتی صاحب نظران، پرسش‌هایی از این گونه به فراوانی دیده می‌شود. در این مختصر، صرفا به چند نکته اشاره می‌کنم؛

یکم؛ قرآن خود به پیامبران (و پیروان ایشان) دستور داده است که «و جادلهم بالتی هی احسن: با آنان به بهترین گونه، مجادله کن». همه‌ی اهل نظر و منطق می‌دانند که در «مجادله» باید از گزاره‌هایی بهره گرفت که مورد قبول طرف مقابل بحث باشد، خواه شما آن گزاره‌ها را پذیرفته باشید و یا نپذیرفته باشید. در حالت دوم (که آن گزاره را نپذیرفته باشید) در حقیقت به طرف مقابل بحث خود، ارفاق می‌کنید و فرض را بر صحت مدعای او قرار می‌دهید. در این صورت، اگر بتوانید نتیجه را به نفع «ادعای اختلافی خویش با او» به پایان ببرید، قوت علمی شما و برتری استدلال شما بر او به اثبات می‌رسد و طرف مقابل نیز وادار به اقرار به شکست می‌شود.

اگر در استدلال، صرفا بر گزاره‌های مورد قبول خود پافشاری کنید و از آن‌ها بهره گیرید و کاری به عدم پذیرش طرف مقابل نسبت به گزاره‌های استدلالی خود نداشته باشید، اولا؛ بحث و نزاع صغروی می‌شود و ثانیا؛ به نتیجه‌ی قانع کننده‌ای برای رقیب فکری شما منتج نخواهد شد.

دوم؛ محمدبن عبدالله (ص) باید راه اقناع مردمی را درپیش می‌گرفت که جابه جا، با او و آموزه‌های شریعت او مخالفت کرده و او را «مجنون، شاعر، ساحر و امثال آن» می‌خواندند. او باید از گزاره‌های مناسب مورد قبول مخالفان بهره می‌گرفت تا راه نفوذ در جامعه‌ی بسته‌ی جاهلی را بگشاید و مفاهیم اصلی مورد نظر خود (مثل توحید، معاد، اخلاق، انسانیت، تفکر و تعقل، عدالت و حریت) را از این مسیر تنگ و دشوار به اذهان سنگواره‌ی مردم سنگ پرست آن روزگار بکوبد تا بلکه به خود آیند و اندکی تفکر کنند. هیچ عاقلی مجاز نمی‌شمارد که یک انسان تنها و بدون یار و یاور، در این جنگ نابرابر، جبهه‌های جدید و متکثری را در برابر خود و مخاطبان خود بگشاید و بر عدد مخالفان سرسخت خود بیافزاید و مثلا منجمان و طبیبان را نیز به مبارزه بطلبد و بدون توجه به محدودیت‌های بی‌شمار آن روزگاران، خود را درگیر نقض و ابرام «هیئت بطلمیوسی» و هزاران اعتقاد صحیح یا ناصحیح تجربی آن زمان کند. سکوت او نسبت به صحت یا عدم صحت آن نظریات، نمی‌توانست «تشویق کننده» ارزیابی شود.

علاوه بر آنکه اساس دعوت او، ناظر به این جهات زندگی بشری نبوده و نیست. او آمده است تا «بردگی فکری آدمیان» را درمان کند و از شر «اشراف غیر شریف» نجات بخشد. او می‌خواهد آن همه خدایان سنگی نا منعطف را با «یگانه خدای لطیف خبیر بی نیاز از آدمیان و بی نیاز از عبادت‌های غیرعقلانی ایشان» جایگزین کند و آنان را به اخلاق نیک و انسانیت فراخواند. اگر فرصتی می‌داشت، باید پس از آن به «بردگی جسمی» آدمیان برای همیشه پایان می‌داد که چنین فرصتی نیافت.

آیا انصاف است که در این فرصت اندک، که هرگز حسرت آن را برای ساعتی فراموش نکرد، خود را درگیر مسائلی می‌کرد که امکان اثبات صحت و سقم تجربی آن را برای مخاطبان خویش نداشت؟!! به گفته‌ی امیر مؤمنان علی بن ابی طالب(ع) آخرین جمله‌ای که بر زبان پیامبر خدا(ص) جاری شد و جان به جان آفرین تسلیم کرد این بود که؛«از خدا بترسید در باره‌ی حق دو گروه از آدمیان؛ زنان و بردگان». آیا این سخن آخر پیامبر رحمت، فریاد شکسته در گلوی او از حسرت کمبود فرصت برای احقاق تمامی حق این دو گروه آدمی نبود؟!!

آیا در برابر این مسئولیت‌های سنگین انسانی و عقلانی برجای مانده، او حق داشت که خود را درگیر دعوای پایان ناپذیر و غیرقابل‌اثبات با شبه‌عالمانی کند که خود را دارای دانش هیئت و نجوم و طب می‌دانستند و بسیاری از آنان حقیقتا فاقد جایگاه علمی بودند. علاوه بر آنکه پیامبر هم از اثبات مدعیات علمی (بر فرض که می‌دانست و یا لازم بود بداند) بخاطر نبودن امکانات لازم برای اثبات در آن زمان، عاجز بود. از طرفی «کلام خدا» نیز با تأکید مکررش در قرآن بر «لزوم سخن گفتن با آدمیان در اندازه‌ی فهم و شعور آنان»، به مراعات توان درک مخاطبان فرا می خواند و محمدبن عبدالله(ص) نمی‌توانست به نقض این رویکرد پرداخته و چیزی بگوید که فاهمه و واهمه‌ی مردم را دچار تشتت کرده و از توجه به غرض اصلی خداوند سبحان، باز دارد.

سوم؛ آنچه البته مانع حقیقی برای رساندن پیام الهی به بشریت بود، باید خدای سبحان دانش مقابله و راه غلبه بر آن را به پیامبرش می‌آموخت و نشان می‌داد تا با کنار زدن آن موانع، راه رشد را به آدمیان نشان دهد.

بنا بر این، عقلا چاره‌ای برای پیامبر خدا نمانده بود جز آنکه از این مسیر محدود انسانی عبور کند و دائما در تنزیل و تنزل باشد و تفسیر و تبیین خویش از کلام خداوندی را در مرتبه‌ی فهم بشری قرار دهد تا راهی به دهی گشاید و یکی را به یکتایی رساند.

همان گونه که خداوند سبحان نسبت به تنزل و تنزیل مکرر کلام خویش در سطح فهم بشر اقدام کرده و به آن فراخوانده است.

چهارم؛ بحث احکام شریعت که همچون قوانین موجود در سایر جوامع، صرفا برای تنظیم زندگی مناسب و ایجاد نظم و زمینه‌سازی مناسب برای رشد و تعالی مادی و معنوی بشر تشریع شده‌اند، تابع شرایط متعدد زندگی بشری بوده و هست. شریعت محمدی(ص) در آغاز تاریخ بشریت پدیدار نشده است تا مجبور باشد خود به تأسیس همه‌ی قوانین اقدام کند. بشر قبل از زمان بعثت پیامبر خاتم، همه‌ی نیازهای خود را مبتنی بر شرایع پیشین و یا اندیشه‌های درست و نادرست بشری تأمین می‌کرد. طبیعت بشری و فطرت او، در بسیاری موارد، راه درست را به آنان نشان داده بود. ازدواج، حکومت، خرید و فروش، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، قرض، اجاره، مجازات‌های گوناگون و ... همه و همه قبل از شریعت محمدی(ص) وجود داشت و تنها در چند و چون آن اندک تغییراتی را از سوی شارع، می‌توان مشاهده کرد.

اگر مشکلاتی وجود داشت که داشت، مربوط به تعدی و تجاوز بشری از نسخه های فطری و طبیعی بود و به همین جهت، «اسلام» به عنوان تنها دین خدای یگانه که «مبتنی بر فطرت انسان» است، شرایع مختلفه‌ی «نوحی، ابراهیمی، موسوی، مسیحی و محمدی» را برای تبیین و توضیح و تصحیح راهکارها به سمتی مناسب با فطرت بشری، تشریع کرد و با «آموزه‌های پیامبرانی چون؛ زرتشت، بودا و کسانی که نام آن‌ها در کتاب‌های مقدس آمده و یا نیامده است» به ترویج آن در مجامع مختلف بشری پرداخت.

رویکردهای اصیل تمامی یا اکثر این شرایع، توحیدی است و اعتقاد به عالم دیگر در آن آشکار است. اگر در آیین بودا سخنی از خدا نیامده است، درست به این خاطر بوده که مردم آن سرزمین، از کثرت خدایان، نسبت به لفظ و مفهوم خدا اشباع شده بودند و مشکل اصلی آنان اعتقاد به خدا نبود بلکه مشکل اصلی، کمبود شدید معنویت در روابط انسان با همنوعان و مجموعه‌ی هستی بود.

آری می‌توان مدعی شد که در این امور نیز شریعت محمدی(ص) در بسیاری از آموزه‌های اعتقادی با سایر شرایع همنوا است و سخن تازه‌ای نیاورده است و تنها به یادآوری اندیشه های صحیح پیشین پرداخته و اگر توضیحی لازم داشته، آن را افزوده و تکمیل کرده است. به همین جهت قرآن را با عنوان «ذکر» یعنی «یادآور» معرفی کرده است.

البته رشد رویکردهای مشرکانه و نشستن غبار آن بر اندیشه‌ی برخی یهودیانی که «عزیر» را پسر خدا خوانده بودند و مسیحیانی که «مسیح» را پسر خدا خوانده بودند و تثلیث معروف را بیان می‌داشتند، سبب شد تا خدای رحمان، مجددا توحید خالص را یادآوری کند و همگان را به آن فراخواند.

بخش نهم:

هماهنگی کلی اندیشه

هراندیشه‌ای باید از «انسجام و هماهنگی درونی» برخوردار باشد و اجزاء مختلف آن، باید «مکمل» یکدیگر باشند. نمی‌توان به اندیشه‌ای دل‌بست که نامنسجم و ناهماهنگ است و دچار «گسست درونی» است. پیدایش تناقض در یک اندیشه، سبب «بی‌ارزش‌بودن» آن اندیشه می‌شود و آن را از «عقلانیت» تهی می‌سازد.

شریعت محمدی(ص) نیز تابع این ملاک کلی است. بنا بر این در تبیین و تفسیر آن نباید از آموزه‌هایی بهره‌گرفت که انسجام درونی آن را مخدوش‌کرده و تناقض را به آن تحمیل می‌کند. التزام علمی و عملی به این اصل تعیین کننده، روش علمی خاصی را تجویز می‌کند که در «مبانی احکام شریعت» می‌گنجد و در هنگامه‌ی کشف و استنباط حکم شرعی، الزاما باید مراعات گردد.

مراعات «اصل عدم تناقض» در مجموعه‌ی اندیشه، اعمّ از باورها (عقاید)، اخلاق و احکام (قوانین) یکی از معیارهای اساسی برای تشخیص صحت و استواری یک اندیشه است. بنا بر این پذیرش کوچک‌ترین تناقض در رویکرد و برداشت از این مجموعه، نشانه‌ی عدم صحت آن رویکرد و برداشت خواهد بود.

استاد بزرگوار ما، علامه ی کم نظیر معارف دینی و شریعت محمدی، آیهٔ الله منتظری (رحمهٔ الله علیه) در این باره در کتاب «اسلام دین فطرت»تأیید کرده است که« دین که دستورات خود را مبتنی بر فطرت ارائه کرده است، نمی تواند در درون خود ناهماهنگی داشته باشد; چرا که بی نظمی و اختلال برخلاف فطرت است.

امیر مؤمنان (ع) از رسول خدا(ص) نقل می‌کند که : "اذا اتاکم الحدیث متجاوبا متفاوتا، فما یکذب بعضه بعضا، فلیس منی و لم اقله و ان قیل قد قاله ، و اذا اتاکم الحدیث یصدق بعضه بعضا فهو منی و أنا قلته" "وقتی گفتاری متفاوت و متعارض پیش شما آوردند توجه کنید، آنچه را که متضاد و به گونه ای است که برخی از آن بعضی دیگر را

تکذیب می‌کند از من نیست و من آن را نگفته ام، اگر چه گفته شود که پیامبر گفته است ; و اگر بعضی از گفته ها دیگر گفته ها را تأیید و تصدیق می‌کرد از من است و من آن را گفته ام".

از امام رضا(ع) نیز نقل شده است که : "... انا عن الله و عن رسوله نحدث و لانقول قال فلان و فلان فیتناقض کلامنا. ان کلام آخرنا مثل کلام اولنا و کلام اولنا مصدق لکلام آخرنا فاذا اتاکم من یحدثکم بخلاف ذلک فردوه علیه" "... ما از خدا و رسول او نقل می‌کنیم و نمی گوییم فلانی و فلانی چنین گفته اند تا گفتارمان متناقض باشد; همانا گفتار آخرین ما مثل گفتار اولین ماست، و کلام اولی تأیید کننده گفتار آخری ماست . پس اگر کسی چیزی برخلاف آن آورد و نقل کرد آن را نپذیرید".

در قرآن کریم نیز آمده است که : «و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلا فا کثیرا: اگر قرآن از جانب غیر خدا می‌بود، اختلاف و تناقض زیادی در آن پدیدار می‌شد». با توجه به این امور، تشخیص ضرورت هماهنگی احکام شرع باید مورد توجه قرار گیرد، و با این ملاک محکم، احکام فقهی و نظریات فقها و قوانین موجود بازنگری و تنظیم شود».

استاد (ره) در جایی دیگر تأیید می کند که؛« اصل در فروع احکام، انسجام هر حکمی با سایر احکام و باورهای دینی و تناسب و هماهنگی آن در یک مجموعه منظم و با قاعده است ; و اگر به گونه ای باشد که سایر احکام را مورد تعرض قرار داده و به تعارض و تناقض با دیگر باورها و احکام و اهداف دین منجر شود، خود دلیل بر عدم انطباق آن با منظور شارع مقدس و غیرشرعی بودن آن حکم است». (اسلام دین فطرت/۷۰۲).

عدم التزام عملی بسیاری از فقهاء به لوازم منطقی مبانی پذیرفته شده‌ی خویش (در مقام بیان فتاوی) و فاصله گرفتن نسخه‌های تجویزی ایشان از «نسخه‌ی اصلی شریعت (که منطبق بر فطرت و سرشت انسانی است)» و غلبه و تسلط فرهنگ غیرعلمی و علائق و عادات رسمی غیرشرعی در جوامع اسلامی، عملا به عدم گسترش شایسته‌ی فرهنگ عقلانی در این جوامع منجر شده است.

مثلا در مورد «طهارت یا نجاست اهل کتاب» دو فتوای متناقض در دو مبحث فقهی «لزوم تغسیل مماثل» و «طهارت و نجاست» در بین فتاوی گروه زیادی از فقهای‌شیعه

دیده می‌شود. از یک‌سو به «نجاست اهل کتاب» فتوا داده‌اند و از سوی دیگر به «لزوم تغسیل مماثل اهل کتاب، در تغسیل میت مسلمان» فتوا داده اند.

تعداد کمی از فقهائی که قائل به «نجاست اهل کتاب»اند، متوجه این تناقض شده اند و به همین دلیل، فتوای متفاوتی دارند.

در هرحال، پیدا کردن فقیهی که در تمامی ابواب فقه دارای نظریاتی هماهنگ باشد و نگاه او به مجموعه‌ی احکام شرعی، نگاهی منظومه‌ای باشد، بسیار دشوار است. مرحوم شهید آیت الله محمد باقر صدر، در کتاب «اقتصادنا» به این حقیقت که فتاوی فقهاء، ناظر به‌هم نبوده و بیشتر به عنوان وظایف فردی مورد توجه قرار گرفته، اعتراف می‌کند. مرحوم آیت الله نائینی در بخشی از بحث‌های اصولی خود تصریح کرده است که «احکام فقهی، متشتت و پراکنده و غیرمرتبط با هم‌اند. گاه مسائل مشابه دارای احکام مختلف و مسائل مختلف دارای احکام مشابه هستند».

البته، پیدا کردن فقهی که مبتنی بر نگاه مجموعه‌ای به شریعت محمدی(ص) باشد، دور از دسترس نیست و تنها محتاج بازبینی و بازخوانی عقلانی متون اولیه و ثانویه‌ی شریعت و التزام به مبانی پذیرفته شده و نتایج علمی است.

خلاصه‌ی کلام این است که؛ تلاش‌های علمی و فرهنگی بسیاری برای رسیدن به حقیقت شریعت (یا دین) لازم است که «نقد و بازاندیشی و باز نگری درگفتمان دینی» قدمی استوار در راه رسیدن به آن مقصد است.

بخش دهم:

خدا و آخرت

دو اصل نظری «دین یگانه‌ی خدای یکتا» اعتقاد و ایمان به «خدا و روز جزا» است. شریعت محمدی (ص) مبتنی بر «توحید و معاد» است. خالق هستی، هنگامی با صفات و اسماء «قادر، عادل، حکیم و علیم» تجلی حقیقی می‌یابد که عالمی پس از این عالم(دنیا) وجود داشته باشد تا مظهر حقیقی «قدرت، عدالت، حکمت و علم» او باشد. این دنیا، تاب تجلی تام و تمام (یا کامل‌تر) این اسماء و صفات الهی را ندارد.

توحید

۱ -اصولا اظهار نظر قطعی در مورد «خدا» و کیفیت وجود او برای آدمیان، از نظر منطقی «ناممکن» است. چرا که خدای عارف و فیلسوف و متکلم، موجودی «بی‌نهایت» است و تمامی صفات و افعال او نیز همچون وجودش، نامحدود و بی‌انتها است. اما انسانی که در باره‌ی خدا می‌اندیشد و می‌خواهد از ذات یا صفات یا افعال او گزارش دهد، موجودی «با نهایت و محدود» است. آشکار است که هر چه ظرف وجودی آدمی را وسیع بدانیم (حتی کامل ترین انسان در مجموعه‌ی هستی) درک او از حقیقت وجود خدا و ذاتیات او، درکی شدیدا محدود خواهد بود.

بدون «احاطه‌ی علمی» بر چیزی، نمی‌توان آن را «به صورت کامل» درک کرد. باید «حدود» هرچیزی را دانست تا به آن «معرفت تفصیلی» پیدا کرد و تردیدی نیست که «احاطه ی تفصیلی محدود بر نامحدود، عقلا ممتنع است». تنها چیزی که می‌تواند در دسترس بشر قرار گیرد، احاطه و معرفت «اجمالی» از خدا است.

۲ -بشر با تمام دانش حصولی و حضوری‌اش، تنها جلوه‌هایی از جلوات ذات احدیت را مشاهده می‌کند و شعاعی از «نور مطلق» را می‌تواند تحمل کند. این محدودیت در همه‌ی نشآت وجودی انسان در دنیا و آخرت باقی می‌ماند و تنها دستخوش تحول و تعالی می‌شود ولی علو او چندان نخواهد بود که «علی اعلی» را به محدوده‌ی وجود

خویش محدود سازد. اگر به داستان موسی و بزرگان بنی اسرائیل در قرآن و تجلی نور بر کوه و بیهوش شدن آنان توجه کنیم و آن را صرفا بیان تاریخ نبینیم، درک این سخن بر ما آسان می‌شود.

۳ -تصویر عارفانی چون ابن‌عربی یا عطار و ابو سعید و بایزید و خرقانی و حلاج یا حافظ و مولانا و شمس و یا هرکس دیگر از این بزرگان، مبتنی بر تجلی «رحمت و محبت» خدای ارحم الراحمین و جلوات جمال او است. تصویر فیلسوفانی چون ابوعلی و ابن رشد مبتنی بر تجلی «تدبیر و سببیّت» خدای مسبّب الأسباب و مدبّر الامور و جلوات جلال خداوندی است و فلسفه‌ی اشراق سهروردی، مبتنی بر تجلی «نورانیت» الهی و جلوه‌ی جمال او است. فلسفه‌ی متعالیه‌ی صدرایی، پلی بین فلسفه و عرفان است و جمع بین جلوات جمال و جلال خداوندی.

تصویر ارائه شده از سوی این مکاتب و مشارب فکری، تصویری درحد فهم و درک آدمیان و هماهنگ با میزان دانش آنان است. نه عارفانی چون ابن‌عربی و حلاج، مدعی الوهیت و اتحاد حقیقی ذاتی مخلوق با خدای سبحان‌اند و نه ابوعلی و سهروردی و صدرای شیرازی، مدعی مباینت یا اتحاد کامل با ذات مقدس خدای یگانه‌اند.

اظهارات آنان درچارچوبه‌ی زبان عربی یا پارسی، دچار محدودیت‌های زبانی شده و آنان را در نشر یافته‌های درونی، دچار مشکل کرده است و در نهایت از احتمال خطا مصون نیستند و فهم‌های ناقص‌تر برخی مخاطبان نا آگاه آنان، تصوراتی ناصحیح و گاه «مشرکانه» را رقم زده است.

برداشت‌های عوامانه از پرده‌برداری‌های میسور و ممکن عارفان و فیلسوفان، که امکان خطا در آن کاملا منطقی است، کار را به تکفیر و تفسیق بزرگان و گرفتن جان برخی از آنان رساند که «شهید جهل زمانه‌ی خویش» شدند.

برداشت‌های عارفان و فیلسوفان و متکلمان از رابطه‌ی ذاتی و صفاتی و افعالی خدا و خلق، تمام سرمایه‌ی بشری در این زمینه است. این برداشت‌ها با توجه به «متون اولیه‌ی شریعت» و تحلیل و تفسیر و تأویل «قرآن» پدید آمده است و تفاوت‌های موجود، نشانگر آن است که «حجت بالغه‌ی الهیه» نزد هیچیک از آنان نبوده و نیست و تنها با «ترجیحات شخصیه» می‌توان به یکی از آنان تعلق خاطر پیدا کرد. چرا که هریک «کشف و شهود» خویش را گزارش می‌کند و یا «استدلال» خود را برتر می‌داند و «داوری یگانه

و مورد توافق» حضور ندارد که حکم و سخن او «فصل الخطاب» باشد و همه را همراه و «هم رأی» کند.

٤ -به گمان من، تنها ذات مقدس خداوندی می‌تواند (با حفظ مراتب نزول از نامحدود به محدود) خود را به مخلوقاتش بشناساند. برای این منظور، باید حقایق الهیهٔ از طریق وحی یا الهام، به موجود محدود رسانده شود. با توجه به ظرفیت محدود آدمی (و سایر مخلوقات) آن حقایق باید دچار «نزول و تنزل مکرر» قرار گیرد تا «لباس محدودیت» بپوشد و در اندازه‌ی توان بشر و شایسته‌ی قواره‌ی آدمی شود.

بنابراین و پس از اثبات «نبوت خاصهٔ» تنها مرجع عمومی برای اثبات «جزئیات صفات و افعال خدای سبحان» و تبیین نسبت وجودی او با مخلوقات، چیزی جز «متن وحیانی» نیست.

البته کلیاتی چون؛ «اثبات وجود خدا و ضرورت معاد، اثبات نبوت، بدیهیات و اولیات عقلیهٔ، و مقتضای فطرت و طبیعت» تنها در حیطه‌ی مرجعیت «عقل بشر» است و متن وحیانی باید با آن منطبق شده و سپس به آدمیان عرضه شود.

٥ -تحصیلکرده‌ی ممتاز مکتب وحی (علی بن ابی طالب)که دانش آموز برتر اولین معلم شریعت، محمدبن عبدالله(صلوات الله علیهما) بود، در اولین خطبه‌ی نهج البلاغهٔاش در وصف خدای رحمان می‌گوید؛ «مع کل شیئ لا بمقارنهٔ و غیر کل شیئ لا بمزایلهٔ=با هر پدیده‌ای هست، نه به گونه‌ی قرین و همراه، و غیر از هر پدیده‌ای است، نه به گونه‌ای جدای از آن ها». این کلام امیر مؤمنان(ع) نه تنها هیچ دلالتی بر «بینونت=مغایرت کلی» ندارد که آن را منتفی می‌داند. از این کلام علوی(ع) برداشت‌های متفاوتی را می‌توان داشت.

اگر قرائت ما اینگونه باشد که؛ «خدای سبحان با پدیده‌ها است، نه آنگونه که دو پدیده‌ی حقیقتا جدا ولی قرین و همراه یکدیگر (همچون؛ دو دوست، مرید و مراد، عاشق و معشوق) که باهم هستند ولی می‌توانند از یکدیگر جدا شوند و تنها بمانند» با نظریه‌ی عرفا سازگار خواهد بود.

اگر برداشت کنیم که؛ «خدا با همه‌ی پدیده‌ها است، به گونه‌ای که هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند مستقل از او و بدون او وجود داشته باشد ولی این به منزله‌ی ترکیب و مقارنه‌ی وجودی بین خدا و خلق نیست» با برداشت فلاسفه سازگار خواهد بود.

می‌توان گفت: «در اصل نیاز ممکنات به واجب الوجود، در وجود و بقاء خود، تردیدی نیست. پس "مزایله" و جدایی حقیقی ممکن نیست، ولی "معیّت=همراه بودن" خدا با خلق نیز به منزله‌ی "ترکیب انضمامی و تقارن" خارجی نیست». این رویکرد متکلمان است.

٦ -به گمان من، التزام به یکی از این برداشت‌ها، نه ممنوع است و نه لازم. می‌توان در این خصوص قائل به «نمی‌دانم» شد. چیزی که برای من حقیقت دارد این است که؛ «حقیقتا از نسبت وجودی خدا با خلق، اطلاع ندارم و هنوز به ترجیح یا ضرورت گزینش یکی از برداشت‌ها، نرسیده‌ام». مهم این است که به « وجودی مطلق و قادر و علیم و رحمان و رحیم » ایمان دارم.

۷ -ابهام بزرگی که همه ی افراد بشر (خواه معتقد به خدا یا غیر معتقد به او) را در خصوص «مبدأ هستی» فرا گرفته است از یک سو و طبع جست و جو گر آدمی که تا گمشده ی خود را نیابد از پای نمی نشیند از سوی دیگر، سبب شده است تا آدمی، همه ی «تکثرات» را تا مرحله ی «وحدانیت» تعقیب کرده و به نتایج خوبی برسد. در این سخن تردیدی نیست که مبدأ هستی از «یگانه ای» آغاز شده است که واجد تمامی امکانات بوده و سپس آن امکانات را یکی پس از دیگری هستی بخشیده است (و یا هستی یافته اند.)

این حقیقت روان (توحید)، در ذهن امثال من به اثبات «هستی بخش قادر مطلق» انجامیده است تا «یگانه ی بی همتایی» را ببینیم که با احاطه ی کامل بر همه ی هستی، هرگز از هستی بخشیدن و توجه به مجموعه ی هستی وا نمانده و نمی ماند و «عوالم» گوناگونی دارد که هنوز برای بشر، جزئیات آن شناخته نشده است.

به گمان من، هیچ کس از حقیقت ذات خدا و حقیقت صفات ذاتی و صفات افعالی او، درک کاملی ندارد. دلیل عقلی این ادعا این است که؛ «خداوند موجودی مطلق و نامحدود است و آدمی، موجودی محدود. هیچ محدودی قابلیت درک نامحدود را ندارد، چرا که آنچه درک کند، محدود خواهد بود و فرض شده است که خداوند موجودی نامحدود است».

حتی درک بشر از عنوان «نا محدود» نیز مبهم و احتمالا محدود است. بنا بر همین نکته به ما سفارش شده است که ؛ «لاتتفکروا فی ذات الله لأنه لایزید الا تیها: در باره ی ذات خدا نیاندیشید، چرا که جز سرگشتگی نمی افزاید».

همین که به اصل وجود او پی بردیم، ما را کفایت می کند و از آن پس باید به خود و حقوق و مسئولیت های خود بیاندیشیم و در پی آن ها باشیم.

معاد

جزئیات مربوط به بهشت و دوزخ و نحوه‌ی محاسبات الهی در روز قیامت و برخی توصیه‌های جزئی اخلاقی و جزئیات و راهکارهای عبادی شریعت(احکام عبادی)، جایی است که عقل در مورد آن‌ها ساکت است. بنا بر این، موارد یاد شده، میدان حضور «نقل معتبر شرعی» خواهند بود.

ضرورت بحث نبوت

و همن مطلب برای ضرورت بحث نبوت ورسالت کافی است. یعنی ضرورت بحث نبوت ناشی از ضرورت اعتقاد به بحث معاد است چرا که بدون حضور پیامبر و وحی الهی و هطلاع رسانی او از مناسبات عالم آخرت، هیچ امکانی برای بشر نسبت به کسب خبر از عالم آخرت نخواهد بود. البته این حضور، در طول دلیل عقلی قرار می‌گیرد و پس از آن به اعتبار می‌رسد.

استاد عزیز، مرحوم آیة الله منتظری چنین استدلال کرده است؛

نظام وجود و هستی دارای دو قوس است:

۱ – قوس نزول که از عالم عقل یعنی مجردات تامه و ملائکه مقربین شروع و به نازلترین موجود یعنی هیولی و ماده اولیه عالم طبیعت ختم می‌شود.

۲ – قوس صعود که از هیولای اولی یعنی نازلترین موجود – مادة المواد – شروع و به عالم عقل و مجردات تامه ختم می‌گردد. چون مادة المواد تام القابلیة و دارای قابلیت های گوناگون بود، و خدای متعال تام الفاعلیة و فیاض علی الاطلاق می‌باشد، به لطف خداوند متعال ماده در مسیرهای مختلف به حرکت افتاده و صور و فعلیت های گوناگون را به خود می‌گیرد تا برسد به مرتبه عقل کل و صلاحیت وصول الی الله که هدف از خلقت انسان است.

هنگامی که ماده شروع به حرکت جوهری در قوس صعود می‌نماید در واقع با "لبس" بعد از "لبس" – یعنی بدون این که کمالی را از دست بدهد – به مراحلی هم طراز مراحل قبل که در قوس نزول از آن گذر کرده برگشت و عود می‌نماید. پس انسان به واسطه تکامل و حرکت در قوس صعود، در حقیقت هرلحظه می‌میرد و زنده می‌شود; یعنی تعین و صفت قبلی را از دست داده و تعین و وصفی دیگر می‌پذیرد. و از دست دادن تعین به معنای از دست دادن کمال پیشین نیست، بلکه به معنای از دست دادن ماهیت و حد سابق است ; و هرچه در قوس صعود بالاتر رود به منبع نور یعنی حق تعالی نزدیکتر می‌گردد، و از این رو ماهیات و حدود قبلی خود را از دست می‌دهد و محدودیتهای وجودی او کمتر می‌گردد. و لذا احاطه و علم و آگاهی انسان در برزخ نسبت به عالم دنیا، و در آخرت نسبت به عالم برزخ بیشتر و قویتر خواهد بود.

و حقیقت معاد کامل و تام، وصول به مرتبه تجرد کامل یعنی عقل صرف و وصول الی الله و مشاهده جمال ربوبی است ; و تجلی کامل آن در قیامت است ; در قرآن کریم می‌خوانیم : (وجوه یومئذ ناضرۀ الی ربها ناظرۀ) این است هدف از خلقت انسان که بالاترین و شیرین ترین میوه عالم طبیعت است ; او چون دارای نفس مجرد است به مردن فانی نمی شود، بلکه از عالم طبیعت به عالم برزخ منتقل می‌شود و در قیامت کبرا به عالم آخرت منتقل می‌گردد، و در هر حال شخصیت و هویت او باقی خواهد ماند; و موجود در آخرت همان شخص موجود در دنیا می‌باشد. و از این رو انسانهایی که در همین نشئه و قبل از مرگ اضطراری، مدارج و منازل کمال را به حرکت معنوی به سوی خداوند طی کرده و به مرگ اختیاری رسیده اند، هم اکنون و همین جا و در همین نشئه برحسب باطن ذات خود حقیقت معاد را دریافته اند، گرچه برحسب بدن عنصری خود در این عالم قرارگرفته و به معاد عمومی و همگانی نرسیده اند. اینان نه حجابی دارند که مانع شهود نور حق تعالی باشد و نه حسابرسی، زیرا خود در این نشئه به حساب خود رسیده اند، و حال و احوال اهل بهشت و دوزخ را نیز می‌بینند.

از این رو حضرت امیر(ع) فرمودند: "لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا"یعنی اگر پرده قیامت کنار رود و روز حساب و کشف اسرار و حقیقت اعمال و لوازم اعمالی که انسانها مرتکب شده اند فرا رسد، چیزی بر علم من نخواهد افزود. و این بدین جهت است که آن اکابر و بزرگان نظام وجود و هستی تمام قوس صعود را به حسب باطن

ذات خود درنوردیده اند، و به مرتبه عقل کل و برتر رسیده اند. یعنی به تجردی فوق تجرد نفسانی که همه انسانها به نحو تشکیکی دارا هستند رسیده اند. زیرا عقل موجودی است مافوق نفس، چون نفس در مقام ذات از ماده مجرد است ولی در مقام فعل و فاعلیت و انجام کار محتاج به ابزار و ماده یعنی بدن می‌باشد; اما عقل در مقام ذات و نیز در مقام فعل و کار خود هردو از ماده مجرد است، و انسان در مرحله رشد و تکامل اول به مرحله تجرد نفسانی و سپس تجرد عقلانی می‌رسد.

انسان کامل در همین نشئه مادی دنیا به مرحله عقل و تجرد تام می‌رسد، از این رو انبیای الهی و ائمه هدی (ع) بعضی اوقات با اراده و بدون ابزار مادی کارهای خارق العاده انجام داده اند، و همان گونه که ما به مجرد اراده و با اذن الهی در ذهن خود صور گوناگونی را خلق می‌کنیم آنان قدرت دارند در خارج از ذهن با اذن الهی صورت خارجی و موجود عینی بیافرینند، چنانکه حضرت عیسی روح الله (ع) مردگان را زنده می‌نمود. و حضرت علی (ع) نیز با اشاره درب خیبر را از جاکند. و حضرت امام کاظم (ع) در حضور هارون الرشید با اشاره عقلیه خود به شیر منقوش بر پرده آویزان، آن را به شیر واقعی مبدل ساخت. آنان در همین نشئه به مقام عقل یعنی تجرد تام رسیده اند، اگرچه گاه به واسطه جنبه خلقی و بشری گرفتار بعضی از امور متعلق به عالم ماده و جسمانی می‌گردند.

و عده ای که هنوز به کمال تام نرسیده اند پس از مرگ و طی کردن درجات نعیم و یا درکات جحیم – در صورت عدم ماندگاری در آتش – به آن مقام خواهند رسید.

از بسیاری از اخبار اهل بیت (ع) استفاده می‌شود که اگر انسان بتواند تا هنگام مرگ ایمان خویش را حفظ نماید و شیطان ایمان او را نگیرد، هرچند مدتی برحسب اختلاف گناهان برای پاک شدن از آلودگی ها در جهنم بماند ولی بالاخره از آتش نجات می‌یابد; مانند طلای مغشوش که پس از تصفیه آن در کوره به طلای ناب مبدل می‌گردد; و بسا خالدین در دوزخ نیز پس از عذاب شدن در کوره (نارالله الموقدة) به رحمت الهی و وجود نامتناهی خداوند وصل و مرتبط خواهند شد، و چه بسا عذاب الهی برای آنان عذب و گوارا گردد.

و می‌توان برای اشکال خلود که چگونه انسانی که در زمانی محدود به گناه پرداخته به طور جاویدان معذب خواهد بود، بدین گونه که عذاب برای او پس از مدتی در اثر مسانخت با ذات او عذب و گوارا می‌گردد، پاسخ گفت. (از آغاز تا انجام/۳۰۰ تا ۳۰۵)

بخش یازدهم:

عمل صالح

تنها اصل عملی دین یگانه‌ی خدای یکتا، «عمل صالح» است. عمل صالح را در دو حوزه‌ی اخلاق و احکام، می‌توان پیدا کرد.

آنچه در «حکمت عملی» مورد بحث قرار می‌گیرد «اخلاق بمعنی الأعم» است که شامل «اخلاق بمعنی الأخص» و «احکام عملی»(قوانین الزامی) می‌شود. روشن است که مباحث «حکمت نظری» اساسا مباحثی عقلانی و مبتنی بر دلایل و براهین عقلی است. شریعت محمدی(ص) نیز با تأیید همان مبانی عقلانی، مسئولیت آموزش دادن و توصیه و تأکید به پیروان خویش در این دو حوزه (اخلاق و احکام) را دارد.

تردیدی نیست که «احکام و قوانین الزامی» در حکمت عملی و در شریعت محمدی(ص)، مبتنی بر اهداف «اخلاقی» است که رسیدن به آن اهداف، موجب رسیدن به اهداف تعریف شده در بخش «عقاید» نیز می‌گردد. بنا بر این، تردیدی در «لزوم تبعیت احکام از اخلاق و مبانی آن و لزوم تبعیت اخلاق و احکام از مبانی اعتقادی» نمی توان داشت.

بخش دوازدهم:

راهنمایی در مسائل اختلافی، علت اصلی ارسال پیامبران

«انگیزه‌ی ارسال رسل و تشریع شرایع» را متن شریعت محمدی (ص) صریحا در قرآن کریم، توضیح داده است. در مورد پیامبر خاتم و قرآن کریم آمده است که؛ «و ما انزلنا علیک الکتاب الاّ لتبیّن لهم الّذی اختلفوا فیه، و هدی و رحمهٔ لقوم یؤمنون=و ما قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر برای آن که آشکار کنی حق را برای آدمیان، در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند، و این هدایت و رحمت خدا بر گروهی است که ایمان می‌آورند.»

در مورد سایر پیامبران نیز آمده است که؛ «و لقد بعثنا فی کلّ امّهٔ رسولا ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطّاغوت...لیبیّن لهم الّذی یختلفون فیه، و لیعلم الّذین کفروا انّهم کانوا کاذبین=و حقیقتا بر انگیختیم در هر گروه هماهنگ، پیامبری را مبتنی بر دعوت به عبادت خدا و دوری گزیدن از سرکشی و سرکشان... تا برای آنان حق را آشکار کنند در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند و تا منکران حق بدانند که دروغ‌گو بوده‌اند.»

در این آیات(و برخی آیات دیگر) با صراحت کامل، اقرار شده است که «کار ویژه‌ی شرایع» در محدوده‌ی زندگی دنیوی، دخالت در «مسائل اختلافی» است که با بهره‌گیری از وحی، حقایق را در حد درک و فهم آدمیان موجود در هر زمان، برای آنان آشکار کرده و می‌کنند.

تنها مطلبی که جزئیات آن ظاهرا دور از دسترس عقل بشر است(گرچه کلیات آن اجمالا در دسترس است) و شرایع «مستقل در طرح آن»اند، موضوع خدا و آخرت و بحث عبادات است.

برای تأیید بیشتر این مطلب، به روایاتی که می‌گویند «تمامی امور بر سه گونه‌اند: یا آشکار در رشد (هدایت و رسانابودن به مقصد)اند، یا آشکار در غیّ (گمراهی و نارسای به مقصد)اند و یا اختلافی‌اند. اوّلی را باید برگزید، دومی را باید اجتناب کرد و سومی را باید به خدا و رسول او ارجاع داد» (... و انّما الامور ثلاثهٔ؛ امر بیّن رشده فیتّبع، و امر بیّن غیّه فیجتنب، و امر مشکل یردّ علمه الی الله و الی رسوله/ «مقبوله‌ی عمربن‌حنظلهٔ»

کافی۱/۶۷ و ۶۸، من لایحضره الفقیه ۳/۸ تا ۱۰ ش ۳۲۳۳، تهذیب ۶/۳۰۱ و ۳۰۲ ش ۵۲, الامور ثلاثة؛ امر تبیّن لک رشده فاتّبعه، و امر تبیّن لک غیّه فاجتنبه، و امر اختلف فیه فردّه الی الله عزّ و جلّ «روایت جمیل بن صالح از امام صادق»، من لایحضره الفقیه ۴/ ۴۰۰ ش ۵۸۵۸,* عن النّبی، صلّی الله علیه و آله: انّ عیسی، علیه السّلام، قال: یا بنی اسرائیل، انّما الامور ثلاثة؛ امر تبیّن لکم رشده فاتّبعوه، و امر تبیّن لکم غیّه فاجتنبوه، و امر اختلف فیه فکلوه الی الله تعالی/کنز العمال ۱۶/۸۵۵ ش ۴۳۴۰۳).

این روایات نیز تایید می‌کنند که «آنچه نزد عقلاء موجب هدایت و رشد آشکار است» باید تبعیت شود و «آنچه نزد عقلاء باعث گمراهی آشکار است» باید وانهاده شود و «آنچه عقلاء در مورد هدایت و رشد یا گمراهی آن اختلاف نظر دارند» در محدوده‌ی اظهار نظر و گزینش شریعت قرار می‌گیرد.

بخش سیزدهم:

هدف دنیایی دین خدا و شرایع گوناگون آن

در قرآن کریم آمده است؛«لقد ارسلنا رسلنا بالبینات، و انزلنا معهم الکتاب و المیزان، لیقوم النّاس بالقسط=ما مؤکدا پیامبران را با شواهدی آشکار کننده فرستادیم و کتاب(قانون) و میزان را با آنان نازل کردیم، تا بشر به عدالت برخیزد.«
در این آیه، به «هدف دنیایی شرایع» که «عدالت» است (و مصداق کامل «عمل صالح» است) تصریح شده است. یعنی تلاش همه‌ی شرایع برای آن است که آموزش‌های لازم را به بشر بدهند تا خود آنان برای استقرار «عدالت» اقدام کنند.
سایر عناوین قرآنی یا روایی که در مقام تبیین «کارکرد پیامبران و شرایع از یک‌سو و مسئولیت اساسی انسان از سوی دیگر»اند، به عناوین کلی «بیان حق در مسائل اختلافی عقلاء بشر» به عنوان «مسئولیت الهی پیامبران و شرایع» و «عدالت» به عنوان «مسئولیت انسانی پیروان شرایع» بر می‌گردند.



«مدارا» تکلیفی عقلی و شرعی در حوزه‌ی عمل فردی و اجتماعی است و هیچ کس نمی‌تواند ضرورت و لزوم آن را انکار کند.

چکیده: در شش قسمت گذشته سیزده بخش از «مبانی شریعت» مورد بحث قرار گرفت.

* ابتدا «جایگاه انسان در هستی» با اتکا به نظریه‌ی «عدم برتری مطلق انسان بر سایر مخلوقات» اثبات شد. در بخش «عقل تنها حجت آدمی» نویسنده از منظر خود اصول عقلانیت نظری و اصول عقلانیت عملی را بر شمرد.

* در بخش چهارم «انسان و اصالة الاباحه‌ی عقلیه» تبیین شد که برای مباح و مجاز بودن، احتیاجی به مجوز نقلی نیست و اصالة الإباحه‌ی عقلیه کفایت می‌کند.

* در بخش هفتم «اصول سه گانه دین یگانه» اینگونه گفته شد که دین خدای‌یکتا «دینی یگانه» و مبتنی بر دو اصل نظری (ایمان به خدا و آخرت) و یک اصل عملی (عمل صالح) است. تمامی کسانی که به این سه اصل، خود را ملتزم می‌شمارند، متدین به «یک دین»اند، هرچند به شرایع گوناگون، وابسته باشند.

* در این قسمت، شش بخش دیگر از مبانی شریعت مورد بحث و بررسی قرار می گیرد. در بخش چهاردهم پس از بحث از «اخلاق و مبانی آن» مبنای مدارا با تفصیل بیشتری تبیین می شود. مدارا با بشر یکی از مأموریتهای اصلی انبیاء و اولیای الهی است.

* «مدارا در حکمرانی» یک استراتژی دائمی شریعت محمدی است. «اجتهاد و تفقه مبتنی بر مدارا» اخلاق را مبنای احکام دانسته، احکام و اخلاق را در عرض هم می بیند.

* «تقیه‌ی مداراتی» روشی سیاسی اجتماعی است که ناظر به نظم اجتماعی است و حکمی فقهی در مورد مسئولیت اهل ایمان برای «همزیستی مسالمت‌آمیز» با هر انسانی است که صلح و همزیستی را ترجیح می‌دهد و ماجراجویانه، امنیت دیگران را بر هم نمی‌زند. در مقام تعارض یا تزاحم بین اداء «فرائض شرعی» و «مدارا» باید به «ترجیح مدارا» اقدام کرد.

* «حوزه های سه گانه شریعت محمدی (ص)» – یعنی عقاید، اخلاق، و احکام – پانزدهمین بخش رساله است. نویسنده در بخش شانزدهم «احکام شریعت» را معرفی می کند. «احکام الزامی فقهی» تنها شامل «حداقل‌های لازم» برای نگهداری فرد یا جامعه در مسیر «اخلاق انسانی»

می‌شود. شاخص اصلی در بخش «احکام فقهی شریعت» الزامات شرعی یا «واجبات و محرمات» آن است.

* تجاوز به حریم اخلاق، تحت عنوان «احکام شریعت» و «فقهی کردن مناسبات اخلاقی» بدون اثبات عقلانی «ضرورت» این تحول و تغییر ماهیت، هیچ دستاوردی جز «برهم زدن انطباق شریعت با فطرت انسانی» ندارد.

* «تبلیغ دین و شریعت یگانه ماموریت الهی پیامبران» عنوان بخش هفدهم است. بنا بر «یگانه بودن مأموریت الهی صاحب شریعت» کلیه‌ی «احکام سیاسی و کیفری» مربوط به «حکومت ظاهری پیامبر» (که اتفاقی بشری و ناشی از بیعت مردم مدینه با ایشان بوده است) علی‌القاعده می‌توانند به عنوان «ضرورت‌های سیاسی و اجتماعی عصر نزول آن احکام» ارزیابی شوند.

* بخش هجدهم با عنوان «تفسیر و تبیین رسمی شریعت پس از پیامبر (ص)» به معرفی عترت اختصاص دارد. اساس نبوت و امامت، تفسیر و تبیین معصومانه‌ی شریعت الهی است» و برای این منظور، پس از رحلت پیامبر خدا(ص)، این تفسیر و تبیین معصومانه به «عترت یا اهل البیت» واگذار شده است. ملازمه‌ای بین این مناصب و مأموریت‌های الهی با مقوله‌ی حکومت و زعامت سیاسی در عالم خارج وجود ندارد.

* مسئولیت اصلی عالمان شریعت (اعم از شیعه و سنی)، بحث و بررسی علمی و آشکار سازی حقیقت، در باره‌ی «مسئولیت ماندگار و همیشگی تبیین و تفسیر شریعت، از سوی عترت» است. خاتمه این بخش بحث مستوفایی درباره «مصحف علی (ع)» بر مبنای روایات فریقین است.

* و بالاخره «مبانی احکام شریعت» نوزدهمین بخش رساله را تشکیل می دهد. نویسنده در این قسمت به اهمیت علم اصول فقه و عدم رعایت موازین آن آن از سوی برخی فقیهان می پردازد.

* هفتمین قسمت از رساله «مبانی شریعت» در مبارک ترین روز ماه معظم شعبان در ساعاتی منتشر می شود که نویسنده در حین دومین عمل جراحی مغز در بیمارستان سینای تهران بیش از همیشه چشم براه دعای خیر خوانندگان است.

***

بخش چهاردهم:

اخلاق و مبانی آن

با تفکر و تعقل می‌توان دریافت که انسان در تعامل با «خدا، خویشتن، همنوعان و سایر پدیده‌های هستی» مسئولیت‌های خاص خود را دارد. بقاء انسانیت انسان و بسنده کردن او به جایگاه حقیقی خود در هستی، اقتضائات رفتاری خاصی را پدید آورده و می‌آورد که از آن به عنوان «اخلاق انسانی» یاد می‌شود. همه‌ی مسئولیت‌های یادشده، در جهت «حفاظت از شأن انسانی» او است و مقتضای حکمت و منطق و «فطرت» بشری است.

ممکن است کسی با استناد به آیه‌ی «و ما خلقت الجن و الإنس الا لیعبدون= جن و انسان را نیافریدم جز برای آنکه مرا عبادت کنند» (الذاریات ٥٦) ادعا کند که «کسب همه‌ی فضائل اخلاقی، برای رسیدن به مقام عبودیت است». پس «نماز خواندن و روزه گرفتن و عبادت کردن، مطلوب نهایی است و اخلاق، به عنوان پلی برای رسیدن به آن است».

در بحث‌های «فلسفه‌ی اخلاق» برخی عالمان شریعت محمدی(ص) مدعی شده‌اند که «عبادت خدا» مطلوب نهایی و عامل و انگیزه‌ی اصلی دعوت به «رفتار اخلاقی» است.

حتی اگر در برابر دیدگاه‌هایی که «لذت» یا «شکوفایی حقیقت وجود انسان» و ... را مطلوب نهایی اخلاق می‌دانند، از دیدگاه این گروه از عالمان شریعت دفاع کنیم، می‌توانیم در تبیین و تفسیر این رویکرد، با استناد به سخن مفسران رسمی شریعت، آشکار کنیم که بازگشت این نظر به «شکوفایی حقیقت وجود انسان» خواهد بود.

در روایات معتبره این سخن و مفهوم تکرار شده است که؛ «افضل العبادة التفکر = برترین عبادات، اندیشیدن است» و یا «تفکر ساعة خیر من عبادة سبعین سنة = یک ساعت اندیشیدن برتر است از یک عمر هفتادساله عبادت کردن بدون تفکر».

اگر موجودیت «تفکر» به‌گونه‌ای است که یک‌ساعت آن با یک‌عمر عبادات دیگر برابری می‌کند، می‌توان گفت که؛ «نماد اصلی عبادت، تفکر است». نتیجه‌ای که از این معادله به‌دست می‌آید چیزی جز این «قضیه‌ی حملیه» نخواهد بود که؛ «ماخلقت الجن و الإنس

إلا لیتفکرون= من جن و آدمی را نیافریدم مگر برای آن‌که تفکر کنند». پس سخن قرآن با ادعای آنانی که «شکوفایی حقیقت وجودی انسان» را مطلوب نهایی اخلاق می‌دانند، منافاتی ندارد.

ضمیمه کنید به این سخن، عبارات قرآن و روایات را در باره‌ی آثار و نتایج تفکر در زندگی بشر و رشد و تعالی او، تا معلوم شود که تفاوتی بین آیات قرآن و ادعای فیلسوفان اخلاق وجود ندارد.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ مَنْ رَفَعَهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): إِذَا رَأَیْتُمُ الرَّجُلَ کَثِیرَ الصَّلَاةِ کَثِیرَ الصِّیَامِ فَلَاتُبَاهُوا بِهِ حَتَّى تَنْظُرُوا کَیْفَ عَقْلُه. (الکافی، ج۱، ص: ۲٦) امام صادق (ع) از پیامبر (ص) نقل می کند که فرمود هرگاه فردی را پر نماز و روزه یافتید به او مباهات نکنید تا اینکه بنگرید عقلش چگونه است.

پیش از این بیان شد که «عمل صالح» تنها اصل عملی دین یگانه‌ی خدای‌یکتا است. عمل صالح را در دو حوزه‌ی «اخلاق و احکام» باید مورد بررسی قرار داد.

شریعت محمدی(ص) به عنوان آخرین نسخه‌ی دین خدای رحمان، عمده‌ترین توصیه‌های خود را در مورد «راهکارهای کلی اخلاقی» (که انسانیت انسان در گرو آن است) اجمالا این‌گونه گزارش می‌دهد:

راهکارهای کلی اخلاقی

یکم، تفکر و پی روی از علم و عدم پیروی از غیر علم،چرا که منجر به افتادن در دام جهل و نادانی می شود.

دوم، صداقت.

سوم، انصاف و اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط(که ثمره ی جهل است= لایری الجاهل الا مفرطا او مفرطا).

چهارم، رحمت و محبت و لطف و احسان.

پنجم، مدارا.

ششم، امانت داری.

هفتم، وفای به عهد و پیمان.

هشتم، تواضع و فروتنی.

نهم، حیاء و عفت.

دهم، قناعت.

یازدهم، عزت.

دوازدهم، صبر و استقامت.

سیزدهم، شجاعت.

چهاردهم، سخاوت.

پانزدهم، نظم و ترتیب و تقدیر و تدبیر.

در این مجال تنها به شرح و بسط یکی از مهمترین اصول اخلاقی شریعت محمدی یعنی اصل مدارا می پردازم:

اصل مدارا

یکی از روش‌های مثبت در رفتار اجتماعی «مدارا» است. روش و منش پسندیده‌ای که در فرهنگ عمومی بشر، دیر زمانی است که نام آن شنیده می‌شود. حکیمان، آن را از نوع «حکمت عملی» دانسته‌اند که عقل و منطق بشری به آن فرامی‌خواند و پیامبران الهی به تأیید آن پرداخته و بر آن تأکید ورزیده‌اند، تا انگیزه‌ی ثانوی «رضایت خداوندی» را در کنار انگیزه‌ی اصلی «مقتضای عقل و منطق» قرار دهند و به تحقق آن یاری رسانند.

در روایتی صحیحه، امام صادق(ع) از قول پیامبر خدا (ص) نقل کرده است که: «امرنی ربی بمداراۀ الناس کما امرنی بأداء الفرائض= پروردگارم مرا به مدارای با بشر دستور داد همان گونه که دستور انجام همه فرائض و الزامیات شرعی را داده است» (کافی۲/ ۱۱۷).

در نقلی دیگر از پیامبر خدا (ص) آمده است که: «به من دستور مدارا با بشر داده شده، همان گونه که دستور به تبلیغ رسالت داده شد= امرت بمداراۀ الناس کما امرت بتبلیغ الرسالۀ» (تحف العقول/٤٨).

توجه به این نکته در بیان رسول خدا (ص) که «تبلیغ رسالت» در عرض «مدارا با بشر» مطرح شده و نه در طول آن و نوعی «مأموریت دوگانه‌ی الهی» پیامبر را در این خصوص، بیان می‌کند، نشانگر رویکرد کلی و اساسی شریعت محمدی (ص) است.

روایاتی که با اسناد معتبر از «لزوم مدارا» با تمامی افراد بشر سخن می‌گویند، در حد تواتر است و تردیدی در صحت صدور آن از سوی معصومین علیهم‌السلام نمی توان روا داشت. «مدارا» تکلیفی عقلی و شرعی در حوزه‌ی عمل فردی و اجتماعی است و هیچ کس نمی‌تواند ضرورت و لزوم آن را انکار کند.

در بعد فردی و اخلاق اجتماعی، پیش زمینه‌های اخلاقی تحقق مدارا، عبارتند از؛ «تواضع و فروتنی، انصاف و عدالت، پرهیز از افراط و تفریط و حفظ تعادل (لایری الجاهل الا مفرطا او مفرطا)، عدم پیروی از غیرعلم (و لا تقف مالیس لک به علم)، حلم، تغافل، تحمل، رفق، صبر، کرم، عفو و ایثار». در این خصوص، رویکرد تأییدی شریعت از راهکارهای اخلاقی انسانی منجر به مدارا، قابل تردید نیست.

از امیر مؤمنان علی (ع) نقل شده است که؛ «العاقل نصفه تغافل و نصفه احتمال= عاقل (در خلق اجتماعی) نیمی از وجودش نادیده گرفتن و نیم دیگرش تحمل کردن است» (غررالحکم و دررالکلم/۱۱۷).

از امام صادق(ع) نقل شده که؛ «خردمندترین مردم کسی است که بیشترین مدارا با بشر را داشته باشد» (من لایحضره الفقیه ٤/۳۹۵).

باتوجه به اهمیت بُعد اجتماعی این روش عقلی و شرعی، به نقش اساسی «مدارا» در دو مقوله‌ی مهم اجتماعی می‌پردازم:

الف) «حکمرانی مبتنی بر مدارا»

در بسیاری از اندیشه‌های سیاسی بشر، تأیید و تبلیغ شده است. شریعت محمدی (ص) نیز به این روش معقول و منطقی فراخوانده است. «مدارا در حکمرانی» یک تاکتیک مقطعی نیست، بلکه اصلی عقلی و یک استراتژی دائمی است که در تمام زمان‌ها و مکان‌ها، کاربرد دارد. در برخی روایات شیعه آمده است که این رویکرد، حتی بعد از قیام عدل منتظر(ع) وجود خواهد داشت.

به همین دلیل در روایتی معتبره از امام صادق(ع) نقل شده است که؛ «... اما علمت ان امارة بنی امیة کانت بالسیف و العسف و الجور و ان امارتنا بالرفق و الوقار و التقیة و حسن الخلطة و الورع و الاجتهاد، فرغّبوا الناس فی دینکم و فیما انتم فیه= آیا نمی‌دانی که حکومت بنی‌امیه با شمشیر و تصرف به زور و ستمگری همراه بود و حکومت و ریاست ما با همراهی و احترام به مردم و تقیه (مداراتی) و مشارکت به نیکی و پروا و

کوشش همراه خواهد بود، پس بشر را به دین و آیین خویش خوشبین (ترغیب) کنید» (خصال، باب السبعهٔ، ش ۳۵).

در روایت پیش‌گفته، ضرورت رعایت «مدارا» در حکومت اهل بیت (قیام قائم) گزارش شده است. یعنی در اوج اقتدار اسلام، باز هم «تقیه‌ی مداراتی» وجود دارد. بنابراین، سیاست عمده اجرایی اسلام، مبتنی بر «تقیه‌ی مداراتی» است و مقصود از آن، رعایت تحمل فکری بشر برای پذیرش اندیشه‌ها و راهکارهای شرعی است. خواه حکم شرعی قرآنی باشد یا روایی. به همین جهت، دستور به «ترغیب انسان‌ها» نسبت به اندیشه ها و راهکارهای شرعی داده شده است. یعنی وظیفه اصلی دانشمندان و اهل شریعت، تبیین حقایق دین و شریعت به گونه‌ای است که باعث رغبت و تمایل خردمندان مردم و متفکران جهان به اندیشه‌های شرعی شود. پس نمی‌توان نسبت به برداشت‌های ظاهرا شرعی مخالف با رویکردهای عقلانی بشر، بی‌تفاوت بود.

عدم توجه به عقلانیت بشری، با ادعای دفاع از شرع و لزوم اجرای احکام شرعی، و اجرائی کردن برداشت‌های غیرمنطقی به اسم شریعت، صرفا افکار عمومی جهانیان را نسبت به دین و شریعت بدبین می‌کند.

ب) «اجتهاد و تفقه مبتنی بر مدارا»

از آن جهت اهمیت شایان توجه می‌یابد که «برداشت‌های کلامی، اخلاقی و فقهی عالمان شریعت» نقشی مؤثر در «فرهنگ‌سازی» جوامع متشرع و متدین داشته و دارد. عمده‌ی قوانین چنین جوامعی، ناشی از رویکردهای رایج عالمان شریعت و نظریات رایج شرعی است.

اگر مفهوم صحیح «مدارا با بشر» (مداراهٔ الناس) را به عنوان مسئولیت الهی پیامبر، که «همپا و در عرض اجرای احکام شریعت» (أداء الفرائض) یا «رساندن پیام الهی» (تبلیغ الرسالهٔ) بر پیامبر خدا (ص) و پیروان او لازم و واجب است، به درستی درک کنیم و مصادیق منطقی آن را در هر زمانی تشخیص دهیم، تحولی اساسی و مبتنی بر «اصل اساسی "مدارا" به عنوان "مبنابودن «اخلاق برای احکام و در عرض هم دیده شدن احکام و اخلاق در شریعت محمدی است. و روش کلی عقلی و الهی شریعت"» را در نگرش کلامی، اخلاقی و فقهی شریعت محمدی(ص) شاهد خواهیم بود. تحولی شگرف و مبتنی بر متون معتبره و روش عقلانی و مغفول شریعت، که غبار از چهره‌ی

دین خدا برمی‌گیرد و چهره‌ی طبیعی و منطبق با فطرت انسانی آن را به نمایش می‌گذارد.

در تفکر رایج شیعی، خوشبختانه به موضوعی پرداخته شده است که گوشه ای از تأثیر «مدارا» بر احکام شریعت را به نمایش گذاشته است.

تقیه مداراتی

یکی از مسائل شریعت محمدی(ص) که اساس آن در فقه شیعه بسیار محکم و رایج است، بحث «تقیه» (به عنوان نوعی مدارا)است که در متن قرآن با عبارت؛ «الاّ أن تتّقوا منهم تقاۀ= مگر آن که از ایشان به گونه ای تقیه کنید» (آل عمران/۲۸) به آن تصریح شده و مضمون آن در آیات دیگر نیز آمده است و روایات متواتره نیز بر آن دلالت می‌کنند. تقیه دو نوع دارد؛ «تقیه‌ی خوفی و تقیه‌ی مداراتی».

هریک از این دو نوع اقتضائاتی دارند که در مقالات خاص علمی و یا در بحث‌های مفصل فقهی یا اصول فقه و کتاب‌های دربردارنده‌ی آن مباحث، از سوی برخی فقیهان شیعه مورد بررسی قرار گرفته‌اند. با توجه به اطمینان ناشی از مدارک قرآنی و روایی (و رویکرد اجماعی عالمان شیعی)، بحث عمومی نسبت به حجیت این مطلب، چندان لازم نیست چرا که کلیّت آن مورد تردید نیست.

آنچه که لازم به بحث است، تعیین مصادیق و نتایج آن است که گاه می‌تواند متفاوت از رویکردهای رایج باشد. می‌توان با تأمل بیشتر چنین تصور کرد که «تقیه‌ی مداراتی» نیز مبتنی بر «خوف» است ولی نه از نوع «بیم از ضرر خاص جانی، مالی و یا شرفی فرد تقیه کننده یا شخص دیگر». در تقیه‌ی مداراتی «بیم از برهم خوردن هنجارهای اجتماعی و فرهنگی و نبودن جایگزین مناسب فعلی» است که «حکم به وجوب تأمل و تدبر» می کند. امری که مراقبت از آن عقلا و شرعا لازم و از جنس «حسن تدبیر» است.

به عبارت دیگر تقیه‌ی مداراتی «روشی سیاسی اجتماعی» است که ناظر به «نظم اجتماعی» است و حکمی فقهی در مورد مسئولیت اهل ایمان برای «همزیستی مسالمت‌آمیز» با هر انسانی است که صلح و همزیستی را ترجیح می‌دهد و ماجراجویانه، امنیت دیگران را بر هم نمی‌زند. بلکه گونه‌ای از رفتار مدبّرانه است که برای پیشگیری از درگیری‌های خانمان‌سوز بشری، تشریع شده است و واکنش منطقی

در برابر خشونت طلبان را لازم می‌شمارد تا بلکه از زیان‌های بی‌شمار دشمنی‌ها بکاهد و با شیوه‌های منطقی و معقول، از تحقق فساد جلوگیری کند.

در «تقیه‌ی خوفی» نگاه اصلی فرد به منافع فردی (خود یا دیگری) است و عمدتا منافع آنی مورد نظر است. حتی آنجا که حکومت‌ها از آن بهره می‌گیرند نیز منافع آنی مورد نظر است و در اولین فرصت به جبران گذشته می‌پردازند. ولی در تقیه‌ی مداراتی به منافع کلان و عمومی جامعه‌ی بشری توجه می‌شود.

به عبارت دیگر، در تقیه‌ی خوفی، از سر ضرورت و موقتا به خلاف شرع رضایت می‌دهد تا در اولین فرصت و به محض احساس قدرت، به حکم شرعی باز گردد و از شرایط تقیه رها شود. اصطلاحا این نوع تقیه، رفتاری تاکتیکی و مقطعی است.

ولی در تقیه‌ی مداراتی، نفس مدارا با خلق خدا موضوعیت و مطلوبیت دارد و البته بازگشت به اندیشه‌های شرعی بدون اعمال قدرت و به هنگام وجود زمینه فرهنگی و پذیرش عمومی مطلوب است. بنابراین رفتاری استراتژیک و همیشگی است.

تردیدی نیست که اگر اجرای حکمی شرعی (خواه مستند آن آیات قرآن باشد یا روایات) موجب ضرر جانی، مالی یا شرفی برای خود یا مسلمان دیگری شود و یا آدمی به کاری بر خلاف حکم شرعی به جز قتل انسان بی گناه، مجبور شود (که اگر آن را انجام ندهد ضررهای غیر قابل تحمل یاد شده تحقق می‌یابد) مجاز است که بر خلاف حکم شرعی عمل کند و در این صورت هیچ گونه گناهی مرتکب نشده است.

بلکه بسیاری از فقها در این موارد تقیه را واجب می‌شمارند، یعنی در چنین شرائطی واجب است که کار خلاف شرع را انجام دهد. این رفتار را «تقیه‌ی خوفی» می‌نامند.

البته بحث «رعایت اهم و مهم» در ضرر متوجه به فرد تقیه کننده و موردی که احتمالا ضرر به دیگران می‌رساند و باید بر خلاف دستور شرع عمل کند، لازم است. روشن است که رعایت اهم و مهم، امری عقلانی نیز هست.

در پاسخ به این که تشخیص ضرورت بر عهده‌ی کیست؟ فرموده‌اند: هرکس که به آن مضطر می‌شود، خود از دیگران اولی به تشخیص است و تشخیص فردی او کفایت می‌کند.

در پاسخ این پرسش که در چه اموری می‌توان تقیه کرد؟ فرموده‌اند: در هر چیزی که آدمی به آن مضطر شود و ضرورت اقتضاء کند.

در پاسخ به این پرسش که تا چه زمانی می‌توان تقیه کرد؟ فرموده‌اند: تا قیام قائم آل محمد(ص).

این موارد نیز چون دارای مدارک معتبر شرعی است و به همین جهت مورد توافق فقهای شیعه قرار دارد، محتاج ارائه دلیل نیست.

به عبارت دیگر در چند و چون تقیه‌ی خوفی، مطلب مبهمی وجود ندارد و البته در صورت پایان شرایط اضطرار (که گاه از نوع فردی است و زمان اظهار حق فرا می‌رسد) باید به حکم شرعی بازگشت و از آن پس مطابق آن عمل کرد. بر این اساس، مسئولان جامعه‌ی اسلامی، می‌توانند رفتارهای خود را در شرایط اضطراری، مغایر دستورالعمل‌های شرعی قرار دهند. مشروط بر این که منافع مسلمانان (و حتی گاه یک فرد مسلمان) با خطر مواجه شده باشد.

آیة الله مطهری می‌نویسد: «هیچ فقیهی در این کبرای کلی شک ندارد که به خاطر مصلحت بزرگتر باید از مصلحت کوچکتر دست برداشت و به خاطر مفسده‌ی بزرگتری که اسلام دچارش می شود، باید مفسده‌های کوچکتر را متحمل شد. در این، احدی شک ندارد. اگر می‌بینید عمل نمی‌شود، به اسلام مربوط نیست. یا به این است که فقیه زمان، مصالح را تشخیص نمی‌دهد یا فقیه زمان خوب تشخیص می‌دهد ولی از مردم می‌ترسد، جرأت نمی‌کند. باز هم تقصیر اسلام نیست. فقیه، شهامتی را که باید داشته باشد، ندارد» (اسلام و مقتضیات زمان۲/۸۶).

اما «تقیه‌ی مداراتی» دائر مدار خطر و ضرر فعلی نیست، بلکه آنچه در آینده می تواند ضررهای مشخص برای دین و دینداران داشته و یا آرامش و امنیت آدمیان را سلب کند و یا سبب ضررهای معنوی (مثل جلوگیری از امکان گسترش باورهای دینی در جوامع غیر مسلمان) و یا ضررهای شرفی گردد، در محدوده آن قرار می‌گیرد. تقیه‌ی مداراتی تا وقتی که جامعه‌ی بشری، زمیه‌ی پذیرش احکام شرعی را پیدا نکند، ادامه می‌یابد و هر گاه و به هر نسبت که امکان پذیرش آنها پیدا شود، طرح و به کار بستن آنها مجاز خواهد بود.

وقتی سخن از هم عرض بودن «اداء فرائض» یعنی «انجام همه‌ی احکام الزامی اسلام» با «مدارا» به میان می‌آید، این مطلب روشن است که در مقام تعارض یا تزاحم بین اداء «فرائض» و «مدارا» باید به «ترجیح مدارا» اقدام کرد چرا که موضوع «تقیه‌ی مداراتی»

ناظر به موضوع «انجام فرائض» است. یعنی وقتی «انجام فرائض» سبب موضعگیری و واکنش منفی خردمندان بشر می‌گردد، نوبت به تقیه‌ی «مداراتی» می‌رسد.

به عبارت دیگر؛ در این مسأله دو گزاره داریم. ۱- «تقیه‌ی مداراتی» حاکم بر تمامی ادله‌ی احکام اجتماعی اولیه و ثانویه‌ی شرعی است. ممکن است در کلیّت این گزاره، برخی فقیهان شیعه نیز تردید داشته باشند. ۲- در لزوم عمل به «دلیل حاکم» بین فقیهان، تردیدی وجود ندارد.

باز هم به تأکید متون شریعت نسبت به «مدارا با بشر» بر می گردم. سخنی از علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) این بحث را به پایان می‌برم که؛ «خردمندانه ترین رفتار پس از ایمان به خدا، مدارا کردن با بشر است» (من لایحضره الفقیه ٤/٣٨٧).

بخش پانزدهم:

حوزه های سه گانه شریعت محمدی(ص)

همان گونه که در اصول سه گانه ی دین خدا دو اصل اعتقادی (توحید و معاد) و یک اصل عملی (عمل صالح) وجود دارد، معمولا همه‌ی شرایع و از جمله شریعت محمدی(ص) نیز در سه حوزه‌ی «عقاید، اخلاق، و احکام» اظهار نظر کرده‌اند. به گمان من، در حوزه‌ی «عقاید» که بیانگر اصول نظری و اعتقادی دین یگانه ی خدای یکتا است، حجت اصلی «عقل و استدلال‌های عقلی» است و در برخی از فروع آن، نقل معتبر نیز در طول کلیات عقلی، حجیت پیدا می‌کند.

اما در خصوص «اخلاق و احکام شریعت» که متکفل بیان چند و چون «عمل صالح» اند، گرچه اکثر احکام شریعت از طریق «حجیت نقل معتبر شرعی» کشف و اثبات می‌شوند، ولی در غیر مسائل عبادی (نماز، روزه و حج) تمامی احکام شریعت، باید مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعیه باشند و در حقیقت، مبتنی بر «احکام کلی عقل»اند و ملاک اصلی آن، «عدم مخالفت با حکم عقل» با میزان «عقلانیت مشترک بشری» است.

در حوزه ی «اخلاق» که مربوط به «حکمت عملی» است، همچون مسائل اعتقادی، حجیت از آن عقل و استدلال های عقلی است، ولی توضیحات نقلی شرایع برای راهنمایی بشر و مبتنی بر فطریات و خصوصیات ذاتی و عرضی آدمیان ارائه شده اند و نقش مؤید را دارند.

عقاید و اخلاق در شریعت

تردیدی نیست که «احکام و قوانین الزامی» در حکمت عملی و در شریعت محمدی(ص)، مبتنی بر اهداف «اخلاقی» است که رسیدن به آن اهداف، موجب رسیدن به اهداف تعریف شده در بخش «عقاید» نیز می‌گرددیعنی منافع انسان در دنیا و آخرت را تامین می کند. بنا بر این، تردیدی در «لزوم تبعیت احکام از اخلاق و مبانی آن و لزوم تبعیت اخلاق از مبانی اعتقادی» نمی توان داشت.

شریعت محمدی(ص) در حوزه ی اخلاق، اقدام به آموزش اهداف و فضائل و رذائل اخلاقی کرده و مصادیق بسیاری از آن ها را معرفی کرده است. توصیه های مؤکدی برای کسب فضائل و دوری از رذائل دارد و اساسا هیچ کوتاهی در این زمینه نداشته است.
این سخن ماندگار رسول خدا(ص) است که؛«انی بعثت لاتمم مکارم الأخلاق= من برانگیخته شدم تا تمامی کرامت های اخلاقی را ارائه کنم».
آشکار است که آموزش و اجرای عملی آن کرامت های اخلاقی، مسئولیت الهی پیامبران بوده است(و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمۀ) و به همین جهت قرآن کریم خبر می دهد که؛«انک لعلی خلق عظیم= همانا تو دارای اخلاقی بس بزرگ هستی». درجای دیگر آن اخلاق عظیم را معرفی می کند که «وما ارسلناک الا رحمۀ للعالمین= ما تو را نفرستادیم مگر در حالتی که رحمتی برای جهانیان بودی» و این سخن را در عبارتی دیگر تایید می کند که؛«بخاطر رحمتی که خدا به تو ارزانی داشت، با آنان نرمخو بودی و اگر سنگدل و درشتگو بودی، همه از پیرامونت پراکنده می شدند» (فبما رحمۀ من الله لنت لهم و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک).

بخش شانزدهم:

احکام شریعت

در هر اندیشه‌ی مبتنی بر «فطرت بشری»، حداقل‌هایی از اهداف اخلاقی را با راهکارهای عملی الزامی، تبدیل به قانون می‌کنند تا مانع دورماندن آدمیان از حداقل‌های ضروری اخلاقی گردند و حتی برای تخلف از آن قوانین، کیفرهایی را نیز در نظر می‌گیرند تا مانع شکل‌گیری زمینه های تجاوز به حقوق دیگران و برخی رفتارهای غیر اخلاقی شوند.

این راهکارها ، از آن جهت الزامی می‌شوند که اگر در زمان خاص خود تدارک دیده نشوند، در هنگامه‌ی نیاز ضروری آدمی به آن‌ها، مفقود خواهند بود. بنا بر این، باید پیش از موعد و موسم نیاز، مقدمات آن‌ها فراهم گردد تا در هنگامه‌ی نیاز، در دسترس آدمی قرار داشته باشند.

از آنجا که بسیاری از آدمیان، عاقبت اندیش و اهل برنامه ریزی و حسابگری نیستند، عقلای جوامع بشری به راهکارهایی می‌اندیشند که مانع غفلت آدمیان شده و آنان را وادار به برنامه ریزی و عاقبت اندیشی کنند. اگر چنین راهکارهای الزامی در نظر گرفته نشود، به هنگامه‌ی نیاز عمومی، افراد فاقد امکانات به افراد واجد امکانات هجوم برده و به حقوق آنان تجاوز خواهند کرد. پس باید برای پیش‌گیری از انحطاط اخلاقی و پدیده‌ی هرج و مرج، الزامات خاصی را در نظر گرفت.

الزاماتی که صاحبان شرایع از جانب خدای عاقبت اندیش، برای آدمیان آورده‌اند، در جهت ایجاد امکانات بهره‌مندی مثبت و بیشتر آدمیان و رشد و تعالی ایشان است و در مواردی نیز از نوع پیشگیری از راهکارهای منفی و انحطاط اخلاقی آدمیان است.

«احکام الزامی فقهی» تنها شامل «حداقل‌های لازم» برای نگهداری فرد یا جامعه در مسیر «اخلاق انسانی» می‌شود. به عبارت دیگر «هرچیزی که بدون آن نمی‌توان حداقل آرامش، آسایش، رفاه، کرامت، رشد، تعالی و رستگاری را برای آدمیان فراهم کرد، از نظر

شریعت، به صورت الزامی از آدمیان خواسته می‌شود و در برابر بی توجهی به آن‌ها، کیفرهای دنیوی و اخروی را در نظر می‌گیرد».

این الزامات، در جوامع غیرشرعی، به عنوان «قانون» مطرح می‌شود و کیفرهای مادی و معنوی را برای «قانون شکنان» در نظر می‌گیرد.

شاخص اصلی در بخش «احکام فقهی شریعت» الزامات شرعی یا «واجبات و محرمات» آن است. آنچه در قالب «مستحبات، مکروهات و مباحات» ارائه شده است، اظهار نظر صاحب شریعت در برابر رویکردهایی است که طبیعتا از آدمیان صادر می‌شود و نسبت آن با «مطلوبات شارع» را تبیین می‌کند. همانگونه که در جوامع غیرشرعی، مشوق‌های قانونی را به منزله‌ی «مستحبات شرعی» در نظر گرفته‌اند و محروم ماندن از مشوق‌ها را به منزله‌ی « مکروهات شرعی» قرار داده‌اند.

می‌توان گفت: احکام شریعت یا فقه، «حداقل اخلاق انسانی» را در قالب قوانین لازم و حاکم بر جامعه، طلب می‌کند و دیگر فضائل اخلاقی به منزله ی «انتظارات حداکثری» از آدمی و راههایی برای کمال اخلاقی انسان است.

توسعه‌ی الزامات فقه و کشاندن آن به حریم اخلاق، هیچ معنایی جز «سلب آزادی و اراده» از متشرعان ندارد، چرا که حوزه‌ی اخلاق، حوزه‌ی اراده و اختیار و آزادی انسان‌ها است و حوزه‌ی فقه، عمدتا حوزه‌ی الزامات و اجبارهای قانونی و شرعی است که آدمیان را بنا به ضرورت‌ها، مسلوب الإختیار می‌کند.

تجاوز به حریم اخلاق، تحت عنوان «احکام شریعت» و «فقهی کردن مناسبات اخلاقی» بدون اثبات عقلانی «ضرورت» این تحول و تغییر ماهیت، هیچ دستاوردی جز «برهم زدن انطباق شریعت با فطرت انسانی» ندارد. برهم حوردن انطباق شریعت با فطرت، به معنی تحقق «طغیان و انحراف» است که بدون تردید، سبب اضمحلال و نابودی ایمان مومنان و اعتماد بشر به شریعت‌ها شده و می‌شود.

در بحث «حق و تکلیف» که با رویکرد رایج «تکلیف محوری» در رویکرد فقهی مشهور فقهاء روبرو می شویم، عملا شاهد «تجاوز فقه به حریم اخلاق» هستیم. در حالی که اگر اصالت و معیار بودن اخلاق را نسبت به فقه پذیرفته باشیم، احکام شریعت را مبتنی بر «حق‌محوری» استنباط خواهیم کرد.

بخش هفدهم:

تبلیغ و تبیین دین و شریعت، یگانه مأموریت الهی پیامبران

روایاتی وجود دارند که یکی از آن‌ها را مرحوم شیخ صدوق در کتاب «الخصال ۱/۲٤۸» (باب الأربعة، حدیث شماره‌ی ۱۱۰) نقل کرده است و دیگری را مرحوم علامه‌ی مجلسی در کتاب «بحار الأنوار۱۱/۵۷، از "اختصاص" شیخ مفید» به نقل از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) آورده است که؛ «خداوند هیچ پیامبری را سلطنت نبخشید مگر چهار نفر از ایشان را داود و سلیمان و یوسف و ذوالقرنین» (بحار الأنوار؛ سه نفر –به استثنای ذی القرنین–).

اینکه امام صادق(ع) اکثریت بیش از «نود و نه»درصدی انبیاء را فاقد «مأموریت انتصابی برای حکومت بر مردم» از جانب خدا معرفی کرده است و در بین موارد استثنایی، نامی از پیامبر خاتم(ص) نبرده است، دلیلی بر بطلان ادعای «دوگانه بودن مأموریت الهی» پیامبر خاتم(ص) است.

آیات بسیاری در قرآن کریم وجود دارند که با صراحت از؛ «عدم سلطه‌ی پیامبر(ص) و عدم وکالت او از جانب مردم» سخن می‌گویند(لست علیهم بمصیطر. ماانت علیهم بوکیل. ما انا علیکم بوکیل. انما انت منذر. و ...). این آیات، مبین عدم سلطه و عدم وکالت پیامبر در «حق نعیین سرنوشت افراد بشر»(به عنوان حق ویژه‌ی الهی)اند.

در ذیل آیات مربوط به داستان طالوت و جالوت، روایت معتبره‌ای وجود دارد که «سخن از تفکیک چندصد ساله‌ی حکومت و نبوت در میان بنی‌اسرائیل توسط خدای سبحان دارد» (کافی ۸/۳۱٦). در تفسیر این آیات، تصریح شده است‌که خدای سبحان یک سبط از اسباط دوازده‌گانه‌ی بنی‌اسرائیل را برای حکومت برگزید و سبط دیگری را برای نبوت، هیچیک از انبیاء را حکومت نمی بخشید و هیچیک از حاکمان را نبوت نمی‌داد.

تا اینکه در زمان جالوت، بین افراد سبط حکومت اختلاف افتاد و نتوانستند برای انتخاب حاکم به توافق برسند.

این حکایت قرآنی، به روشنی نشان داده است که «تفکیک بین رهبری معنوی و مرجعیت شرعی با تصدی حکومت دنیوی، نه تنها هیچ امتناع یا قبح عقلی ندارد که کاملا با عقلانیت و واقعیت زندگی بشر هماهنگ بوده و عمدتا مطلوب خداوند است».

بنا بر «یگانه بودن مأموریت الهی صاحب شریعت» کلیه‌ی «احکام سیاسی و کیفری» مربوط به «حکومت ظاهری پیامبر» (که اتفاقی بشری و ناشی از بیعت مردم مدینه با ایشان بوده است) علی‌القاعده می‌توانند به عنوان «ضرورت‌های سیاسی و اجتماعی عصر نزول آن احکام» ارزیابی شوند و «اصالهٔ العدم» نسبت به «تعمیم آن‌ها به زمان‌های دیگر» می‌تواند جاری شود.

بخش هجدهم:

تفسیر و تبیین رسمی شریعت پس از پیامبر(ص)

تمامی شریعت‌های الهی، پس از رحلت پیامبر صاحب شریعت، مورد تفسیر پیروانش قرار گرفته و طبیعتا، در ابتدا به نزدیکترین یاران و معاشران پیامبر، برای درک حقایق شریعت، مراجعه می‌شد.

اختلاف برداشت‌های ناشی از سطوح مختلف علمی، تفاوت‌های طبیعی معاشران پیامبران، غفلت‌ها و یا انگیزه‌های مختلف و منفی انسان‌ها برای جعل و تحریف، معمولا سبب «تحریف حقایق» شده بود. در قرآن کریم نسبت به تحقق تحریف در شرایع، صریحا اقرار شده است.

برای جلوگیری از تحریف شریعت، و امکان دستیابی به «تفسیر و تبیین حقیقی و معصومانه‌ی شریعت» در شرایع کلیمی و مسیحی، گروه‌هایی چون؛ «نقباء بنی‌اسرائیل و حواریّون عیسی» از جانب خدا و پیامبران صاحب شریعت، مأموریت یافتند.

جالب توجه است که عدد نقباء بنی‌اسرائیل دوازده نفر است و عدد حواریون عیسی(ع) نیز دوازده نفر بوده است.

برای جلوگیری از تحریف در شریعت محمدی(ص)، گروهی با عنوان «عترت نبیّ خاتم» (درود و سلام خدا بر آنان) معرفی شده‌اند که از جانب پیامبر خدا، در کنار قرآن مطرح شده‌اند.

این حدیث متفق‌علیه بین شیعه و اهل سنت است که پیامبر خدا فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین؛ کتاب الله و عترتی= من باقی می گذارم در میان شما دو امر سنگین و ارزشمند را؛ قرآن و عترت خود را» (۱)

---

۱) منابع حدیث متواتر ثقلین: جامع أحادیث الشیعۀ- السید البروجردی-ج ۲۶- ص ۱۰۲– ۱۰۳، بصائر الدرجات- محمد بن الحسن الصفار- ص ۴۳۳ – ۴۳۴، معانی الأخبار – الشیخ الصدوق- ص ۹۰ – ۹۱، سنن الترمذی – الترمذی – ج ۵ – ص ۳۲۸ – ۳۲۹، مسند احمد- الإمام احمد بن حنبل-ج ۳-ص ۱۴ و ۱۷، سنن الدارمی- عبد الله بن بهرام الدارمی-ج ۲- ص ۴۳۱ – ۴۳۲، فضائل الصحابۀ- النسائی- ص ۲۱ – ۲۲، المستدرک-الحاکم النیسابوری-ج ۳- ص ۱۴۶ – ۱۴۸، السنن الکبری- البیهقی-ج ۷-ص ۳۰ – ۳۱ و ج ۱۰- ص

در نقل شیعی و سنی، این عبارت نیز در انتهای بسیاری از روایات وجود دارد که؛ «... ما إن تمسکتم بهما، لن تضلوا=هرگاه به هردوی آن‌ها پناه‌برید،هرگزگمراه نمیشوید» (۲) بحث‌های کلامی بسیاری در تعیین معنی و مقصود از «عترت» بین شیعیان و سنیان در گرفته است و تاکنون، هریک برداشت خود را برتر از دیگری می‌داند.

این اختلاف، در مورد مصادیق «اهل البیت» و مفهوم تطهیر در «آیه‌ی تطهیر» نیز وجود دارد. البته هیچیک از شیعیان و اهل سنت، در «شمول آن بر علی بن ابی طالب، فاطمه، حسن و حسین–علیهم صلوات الله–» تردیدی به خود راه نداده‌اند.

---

۱۱۳ – ۱۱٤، السنن الکبری- النسائی-ج ٥-ص ٥١، مسند أبی یعلی- أبو یعلی الموصلی-ج ٢- ص ٢٩٧ – ٢٩٨، صحیح ابن خزیمة-ابن خزیمة- ج ٤-ص ٦٢ – ٦٣، کنز العمال- المتقی الهندی-ج ١- ص ١٨٥– ١٨٩/ ایشان ۱۹ روایت را از مصادر اهل سنت آورده است، تفسیر الثعلبی – الثعلبی – ج ٩ – ص ١٨٦، تفسیر البغوی- البغوی-ج ٤- ص ١٢٥# المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز- ابن عطیة الأندلسی-ج ١- ص ٣٦، تفسیر الرازی- الرازی-ج ٨-ص ١٧٣# تفسیر البحر المحیط- أبی حیان الأندلسی-ج ١-ص ١١٧، تفسیر ابن کثیر- ابن کثیر- ج ٤- ص ١٢٢ و ١٢٣، تفسیر الآلوسی- الآلوسی-ج ٢٧- ص ١١٢، أصول السرخسی- أبو بکر السرخسی- ج ١ –ص ٣١٤ – ٣١٥# المبسوط- السرخسی-ج ١٦- ص ٦٨ – ٦٩، تاریخ مدینة دمشق – ابن عساکر – ج ١٩ – ص ٢٥٧ – ٢٥٨، سیر أعلام النبلاء- الذهبی-ج ٩- ص ٣٦٥، لسان العرب- ابن منظور-ج ١١- ص ٨٨، تاج العروس- الزبیدی-ج ١٤- ص ٨٥، شرح المقاصد فی علم الکلام – التفتازانی-ج ٢- ص ٣٠٣، نیل الأوطار- الشوکانی-ج ٢- ص ٣٢٧ – ٣٢٩ و ...

۲) کنز العمال- المتقی الهندی-ج ١- ص ١٨٥/حدیث شماره‌ی ٩٥٠: أیها الناس انی تارک فیکم أمرین لن تضلوا ان اتبعتموهما کتاب الله وأهل بیتی عترتی تعلمون انی أولی بالمؤمنین من أنفسهم من کنت مولاه فعلی مولاه [ک عن زید بن أرقم]

و حدیث شماره‌ی ٩٥١؛ ترکت فیکم ما لن تضلوا ان اعتصمتم کتاب الله و عترتی أهل بیتی [ش و الخطیب فی المتفق و المفترق عن جابر]

و حدیث شماره‌ی ٩٥٧؛ انی لا أجد لنبی الا نصف عمر الذی کان قبله و انی أوشک أن أدعی فأجیب فما أنتم قائلون قالوا نصحت قال ألیس تشهدون إن لا إله إلا الله و أن محمدا عبده و رسوله و إن الجنة حق و ان النار حق و ان البعث بعد الموت حق قالوا نشهد قال و أنا أشهد معکم ألا هل تسمعون فانی فرطکم علی الحوض و أنتم واردون علی الحوض و ان عرضه أبعد ما بین صنعاء و بصری فیه اقداح عدد النجوم من فضة فانظروا کیف تخلفونی فی الثقلین قالوا و ما الثقلان یا رسول الله قال کتاب الله طرفه بید الله و طرفه بأیدیکم فاستمسکوا به و لا تضلوا و الاخر عترتی و أن اللطیف الخبیر نبأنی أنهما لن یتفرقا حتی یردا علی الحوض فسالت ذلک لهما ربی فلاتقدموهما فتهلکوا و لاتقصروا عنهما فتهلکوا و لاتعلموهم فإنهم أعلم منکم من کنت أولی به من نفسه فعلی ولیه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه [طب عن أبی الطفیل عن زید بن أرقم].

سنن الترمذی – الترمذی – ج ٥ – ص ٣٢٨ – ٣٢٩/حدثنا علی بن المنذر الکوفی أخبرنا محمد بن فضیل أخبرنا الأعمش عن عطیة عن أبی سعید والأعمش عن حبیب ابن أبی ثابت عن زید بن أرقم قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم " إنی تارک فیکم ما إن تمسکتم به لن تضلوا بعدی ; أحدهما أعظم من الآخر ; کتاب الله حبل ممدود من السماء إلی الأرض وعترتی أهل بیتی ولن یتفرقا حتی یردا علی الحوض فانظروا کیف تخلفونی فیهما " هذا حدیث حسن غریب و ...).

دیدگاه رایج شیعیان، مبتنی بر «مأموریت الهی و دوگانه‌ی پیامبر و امام» است . یعنی دو گزینه‌ی «تبیین شریعت و تصدی حکومت» را (لاأقل در شریعت محمدی-ص) مبتنی بر «گزینش و نصب الهی» می‌دانند. دلایل این نظریه را، بخاطر رواج آن، تکرار نمی‌کنیم. طرفداران نظریه‌ی رایج شیعی، البته عدم تحقق «تصدی حکومت» در عالم خارج را مانع از وظیفه‌ی سنگین «تبیین شریعت» نمی‌دانند. یعنی عدم تحقق خارجی حکومت، چیزی از حقیقت «نبوت و امامت» نمی‌کاهد.

اگر مبتنی بر نظریه‌ی غیررایج شیعی، اصل و اساس مفهوم «امامت و نبوت» را به مسائل سیاسی و حکومتی گره نزنیم و بپذیریم که «ملازمه‌ای بین این مناصب و مأموریت‌های الهی با مقوله‌ی حکومت و زعامت سیاسی در عالم خارج وجود ندارد» (چرا که بدون تردید، مثلا ابراهیم و عیسی (علیهم السلام) هرگز مدعی حکومت نبوده‌اند و در عالم خارج نیز چنین حکومتی برای ایشان فراهم نشد، ولی ذره‌ای از اعتبار و مأموریت «نبوت و امامت آنان» کاسته نشد) می‌توان گفت که «اساس نبوت و امامت، تفسیر و تبیین معصومانه‌ی شریعت الهی است» و برای این منظور، پس از رحلت پیامبر خدا(ص)، این تفسیر و تبیین معصومانه به «عترت یا اهل البیت» واگذار شده است.

در نقل‌های معتبر شیعی، این سخن از پیامبر خدا (ص) به فراوانی نقل شده است که «ما پیامبران، دینار و درهم را به میراث باقی نمی‌گذاریم، بلکه علم شریعت را به ارث باقی می‌گذاریم» (۳)

این سخن را در کنار عبارتی که می‌گوید: «العلماء ورثة الأنبیاء» و روایات متواتره‌ای از ائمه‌ی هدی که می‌گویند: «نحن العلماء» و روایاتی که تصریح می‌کنند که؛ «ائمه‌ی هدی، وارثان حقیقی علم پیامبراند» بهتر می‌توان دریافت کرد، که «علم شریعت» و تبیین و تفسیر معصومانه‌ی آن، همان «میراث گرانبهای پیامبر خدا» (ص) است که به «ائمه‌ی هدی» (ع) رسیده است و این «تنها مأموریت حقیقی امامت» پس از رسول خدا است.

خواه با نظریه‌ی رایج شیعه و استدلال‌های آنان موافق باشیم یا مخالف، می‌توان گفت:

---

۳. الکافی- الشیخ الکلینی-ج ۱- ص ۳٤/ محمد بن الحسن و علی بن محمد، عن سهل بن زیاد، و محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد جمیعا، عن جعفر بن محمد الأشعری، عن عبد الله بن میمون القداح، و علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن حماد بن عیسی، عن القداح، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله:من سلک طریقا یطلب فیه علما سلک الله به طریقا إلی الجنة و إن الملائکة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا به 

اکنون که در دوران «عدم حضور آشکار ائمه‌ی شیعه» بسر می‌بریم، و بحث و جدل در باره‌ی «حق تصدی آنان در حکومت» مربوط به زمان‌های دور بوده و بهره‌ی مشخصی «جز تفرقه و دشمنی» در زمان ما ندارد.

مسئولیت اصلی عالمان شریعت (اعم از شیعه و سنی)، بحث و بررسی علمی و آشکار سازی حقیقت، در باره‌ی «مسئولیت ماندگار و همیشگی تبیین و تفسیر شریعت، از سوی عترت» است. بحثی که منشأ آثار بسیاری در کشف «حقیقت شریعت» است و می‌تواند به «اتحاد و اتفاق مسلمانان» بیانجامد و این اتحاد خارجی را مبتنی بر «اتحاد نظر» آنان قرار داده و استحکام عقلانی و ایمانی آن را تضمین کند.

این مطلب، دغدغه‌ی خاطر اصلی مرحوم «آیهٔ الله بروجردی» و مورد تأکید مبرّز ترین شاگرد ایشان، یعنی؛ استاد مرحوم «آیهٔ الله منتظری» بود.البته بزرگان دیگری از عالمان شیعه و اهل سنت (مثل سید جمال و محمد عبده) نیز بر این نکته، تأکید می کردند.

و إنه یستغفر لطالب العلم من فی السماء و من فی الأرض حتی الحوت فی البحر، و فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر النجوم لیلهٔ البدر، و إن العلماء ورثهٔ الأنبیاء إن الأنبیاء لم یورثوا دینارا و لا درهما و لکن ورثوا العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر.

الدعوات- قطب الدین الراوندی- ص ٦٢ – ٦٣، مسند زید بن علی-زید بن علی- ص ٣٨٣، بصائر الدرجات- محمد بن الحسن الصفار- ص ٣٠ – ٣١، الأمالی- الشیخ الصدوق- ص ١١٦، ثواب الأعمال-الشیخ الصدوق- ص ١٣١،من لا یحضره الفقیه- الشیخ الصدوق- ج ٤-ص ٣٨٤- ٣٨٧,

مسند احمد- الإمام احمد بن حنبل-ج ٥- ص ١٩٦/ حدثنا عبد الله حدثنی أبی ثنا محمد بن یزید أنا عاصم بن رجاء بن حیاهٔ عن قیس بن کثیر قال قدم رجل من المدینهٔ إلی أبی الدرداء وهو بدمشق فقال ما أقدمک ای أخی قال حدیث بلغنی انک تحدث به عن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال أما قدمت لتجارهٔ قال لا قال أما قدمت لحاجهٔ قال لا قال ما قدمت الا فی طلب هذا الحدیث قال نعم قال فانی سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول من سلک طریقا یطلب فیه علما سلک الله به طریقا إلی الجنهٔ وان الملائکهٔ لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم وانه لیستغفر للعالم من فی السماوات والأرض حتی الحیتان فی الماء وفضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر الکواکب ان العلماء هم ورثهٔ الأنبیاء لم یرثوا دینارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم فمن أخذه اخذ بحظ وافر.

سنن الدارمی-عبد الله بن بهرام الدارمی- ج ١ – ص ٩٨، صحیح البخاری – البخاری – ج ١ – ص ٢٥، سنن ابن ماجهٔ-محمد بن یزید القزوینی-ج ١- ص ٨١، سنن أبی داود – ابن الأشعث السجستانی-ج ٢- ص ١٧٥، سنن الترمذی – الترمذی- ج ٤ – ص ١٥٣، کنز العمال- المتقی الهندی – ج ١٠ – ص ١٣٥ و ١٤٦ و ١٥٠ و ١٥٩، أحکام القرآن- الجصاص- ج ٣ – ص ٢٨٢,

کتاب علی(ع)

از اینجا به بعد، بحث «کتاب علی» (ع) مطرح می‌شود، که گاه با عناوین گوناگون دیگری چون؛ «مصحف علی» یا «صحیفه‌ی علی» و یا «جامعۀ» در روایات شیعه و اهل سنت شناخته می‌شود. اصل وجود این کتاب و مراجعه به آن از سوی شخص امیرالمؤمنین (و سایر ائمه‌ی هدی، علیهم السلام) برای بیان احکام شریعت، به صراحت مورد اقرار تمامی گرایش‌های اهل سنت قرار دارد. این مطلب در نقل متواتر شیعی، به اثبات رسیده است و تمامی عالمان شیعه (خصوصا فقیهان) در مسائل گوناگون فقهی، آن را گزارش کرده‌اند. جالب اینجاست که مهترین عالمان اهل سنت بر وجود چنین متن مکتوبی گواهی داده و می‌دهند. (٤)

پس از اثبات تواتر اجمالی نسبت به «وجود کتاب علی و اینکه ایشان بر اساس قرآن و این کتاب، اظهار نظر شرعی می‌کرده است» بین تمامی گروه‌های شناخته شده‌ی اسلامی (اعم از شیعه و سنی)، می‌توان به نقل آنانی که این کتاب را دیده و یا با خود داشته و افراد راستگویی بوده‌اند، اعتماد کرد.از امام صادق(ع) و امام باقر(ع) در خصوص چند و چون آن، روایات صحیح السندی وارد شده است که در کلیات، با روایات اهل سنت در باره‌ی این کتاب، توافق دارد.مضمون متفاوت روایات شیعی با روایات اهل سنت در این است که متون شیعی مدعی اند که؛ «تمامی احکام حلال و حرام شریعت محمدی(ص) که در قرآن نیامده است، در کتاب علی موجود است» و متون اهل سنت در این خصوص ساکت است و یا از وجود تنها چند حکم جزئی فقهی در آن خبر می دهد.

---

(٤). نمونه ای از تصریح به مصحف علی در منابع اهل سنت: صحیح بخاری (٤ /٣٠)، مسند احمد بن حنبل (١/١١٠)، کتاب الام شافعی (٢ /١٦١؛ أخبرنا سعید بن سالم عن ابن جریج عن عطاء قال: فی کتاب علی رضی الله عنه" من لم یجد نعلین و وجد خفین فلیلبسهما "قلت: أتتیقن بأنه کتاب علی؟ قال: ما أشک أنه کتابه)، که به نقل اقرار و تأکید عطاء بن وائل، بر صحت انتساب آن به علی(ع) پرداخته (و ابوحنیفه او را راستگوترین مردم زمان خود خوانده است)،

کتاب «محلّی» ابن حزم اندلسی (٧/ ١٠٢ و ١٠٣ و جلد ١٠ /٣٥٣ تا ٣٥٥) از طائفه‌ی ظاهریۀی اهل سنت(پیروان داود اصفهانی)، و اقاریر کثیری از بزرگان راویان و یا فقیهان اهل سنت همچون محیی الدین نووی (المجموع ١٨/٣٥٦)، ابن حجر عسقلانی (فتح الباری ١٢ /٢٣٠ تا ٢٣٢)، ابن کثیر شافعی (تفسیر ابن کثیر ,٢/٨٠ البدایۀ والنهایۀ ٧/٢٩٨)، شوکانی(فتح القدیر ,٢/٥٩ نیل الأوطار ٧/١٥٠ تا ١٥٢) و محمد بن اسماعیل کحلانی(سبل السلام ٣/٢٣٤ و ٢٣٥) عینی (عمدۀ القاری ١٤/٢٩٤ و ٢٩٥) متقی هندی (کنز العمال ٥/٨٧٠) ذهبی (میزان الاعتدال ١/٣٨١) و...

روایات شیعه در این زمینه فراوان است.(۵)مرحوم صفار در «بصائر الدرجات» حدود یکصد (۱۰۰) روایت را در بارهٔ کتاب علی(ع) و مسائل مربوط به آن آورده است که از نظر تفاوت اشخاص راویت‌کنندهٔ احادیث، تنها اندکی از آن‌ها تکرار شده‌اند (از صفحهٔ ۱٦۲ تا ۱۸۸).

---

(۵).نمونهای از روایات شیعی مصحف علی (ع):

الف) عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عبد الله بن الحجال، عن أحمد بن عمر الحلبی، عن أبی بصیر قال: دخلت علی أبی عبد الله علیه السلام فقلت له: جعلت فداک إنی أسألک عن مسألة، ههنا أحد یسمع کلامی؟ قال: فرفع أبو عبد الله علیه السلام سترا بینه وبین بیت آخر فأطلع فیه ثم قال: یا أبا محمد سل عما بدا لک، قال: قلت: جعلت فداک إن شیعتک یتحدثون أن رسول الله صلی الله علیه و آله علم علیا علیه السلام بابا یفتح له منه ألف باب؟

قال: فقال: یا أبا محمد علم رسول الله صلی الله علیه و آله علیا علیه السلام ألف باب یفتح من کل باب ألف باب قال: قلت: هذا و الله العلم قال: فنکت ساعة فی الأرض ثم قال: إنه لعلم و ما هو بذاک. قال: ثم قال: یا أبا محمد وإن عندنا الجامعة و ما یدریهم ما الجامعة؟ قال: قلت: جعلت فداک و ما الجامعة؟ قال: صحیفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله صلی الله علیه و آله و إملائه من فلق فیه و خط علی بیمینه، فیها کل حلال و حرام و کل شئ یحتاج الناس إلیه حتی الأرش فی الخدشو ضرب بیده إلی فقال: تأذن لی یا أبا محمد؟
قال: قلت: جعلت فداک إنما أنا لک فاصنع ما شئت، قال: فغمزنی بیده و قال: حتی أرش هذا -کأنه مغضب- قال: قلت: هذا و الله العلم قال إنه لعلم و لیس بذاک. ثم سکت ساعة، ثم قال: و إن عندنا الجفر و ما یدریهم ما الجفر؟ قال قلت: و ما الجفر؟ قال: وعاء من أدم فیه علم النبیین و الوصیین، و علم العلماء الذین مضوا من بنی إسرائیل، قال قلت: إن هذا هو العلم، قال: إنه لعلم و لیس بذاک. ثم سکت ساعة.

ثم قال: و إن عندنا لمصحف فاطمة علیها السلام و ما یدریهم ما مصحف فاطمة علیها السلام؟ قال: قلت: و ما مصحف فاطمة علیها السلام؟ قال: مصحف فیه مثل قرآنکم هذا ثلاث مرات، و الله ما فیه من قرآنکم حرف واحد، قال: قلت: هذا و الله العلم قال: إنه لعلم و ما هو بذاک. ‹صفحه ۲٤۰› ثم سکت ساعة ثم قال: إن عندنا علم ما کان و علم ما هو کائن إلی أن تقوم الساعة قال: قلت: جعلت فداک هذا و الله هو العلم، قال: إنه لعلم و لیس بذاک. قلت: جعلت فداک فأی شئ العلم؟ قال: ما یحدث باللیل و النهار، الامر من بعد الامر، و الشئ بعد الشئ، إلی یوم القیامة (کافی ۱/۲۳۸ تا ۲٤۰).

ب) عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن الحسین ابن أبی العلاء قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: إن عندی الجفر الأبیض، قال: قلت: فأی شئ فیه؟ قال: زبور داود، و توراة موسی، و إنجیل عیسی، و صحف إبراهیم علیهم السلام و الحلال و الحرام، و مصحف فاطمة، ما أزعم أن فیه قرآنا، و فیه ما یحتاج الناس إلینا و لا نحتاج إلی أحد حتی فیه الجلدة، و نصف الجلدة، و ربع الجلدة و أرش الخدش. و عندی الجفر الأحمر، قال: قلت: وأی شئ فی الجفر الأحمر؟ قال: السلاح و ذلک إنما یفتح للدم یفتحه صاحب السیف للقتل، فقال له عبد الله ابن أبی یعفور: أصلحک الله أیعرف هذا بنو الحسن ؟ فقال: إی والله کما یعرفون اللیل أنه لیل و النهار أنه نهار و لکنهم یحملهم الحسد وطلب الدنیا علی الجحود والانکار، ولو طلبوا الحق بالحق لکان خیرا لهم . 

پ) محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب، عن أبى عبيدة قال: سأل أبا عبد الله عليه السلام بعض أصحابنا عن الجفر فقال: هو جلد ثور مملوء علما ، قال: له فالجامعة؟ قال: تلك صحيفة طولها سبعون ذراعا فى عرض الأديم مثل فخذ الفالج، فيها كل ما يحتاج الناس إليه، و ليس من قضية إلا وهى فيها، حتى أرش الخدش. قال: فمصحف فاطمة عليها السلام ؟ قال، فسكت طويلا ثم قال: إنكم لتبحثون عما تريدون و عما لاتريدون إن فاطمة مكثت بعد رسول الله صلى الله عليه و آله خمسة و سبعين يوما و كان دخلها حزن شديد على أبيها و كان جبرئيل عليه السلام يأتيها فيحسن عزاء ها على أبيها، ويطيب نفسها ، ويخبرها عن أبيها ومكانه، و يخبرها بما يكون بعدها فى ذريتها، و كان على عليه السلام يكتب ذلك، فهذا مصحف فاطمة عليها السلام (كافى ١/ ٢٤١) .

ت) عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن صالح بن سعيد، عن أحمد بن أبى بشر، عن بكر بن كرب الصيرفى قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن عندنا ما لانحتاج معه إلى الناس، و إن الناس ليحتاجون إلينا، و إن عندنا كتابا إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله و خط على عليه السلام، صحيفة فيها كل حلال وحرام، و إنكم لتأتونا بالامر فنعرف إذا أخذتم به ونعرف إذا تركتموه (كافى ١/ ٢٤١ و ٢٤٢).

ث) و عن على بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن أبان، عن أبى شيبة قال: سمعت أبا عبد الله ع يقول: ضل علم ابن شبرمة عند الجامعة ، إملاء رسول الله (ص) وخط على (ع) بيده، إن الجامعة لم تدع لأحد كلاما، فيها الحلال والحرام، الحديث. و رواه الصفار فى بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى، عن فضالة، عن أبان. و الذى قبله عن الحسن بن على بن النعمان، عن أبيه، عن بكر بن كرب مثله (الفصول المهمة – شيخ حر عاملى – ١/ ٤٨٧ و ٤٨٨).

ج) وعن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن ابن رئاب ، عن أبى عبيدة عن أبى عبد الله ع فى حديث ، أنه سئل عن الجامعة ؟ فقال : تلك صحيفة طولها سبعون ذراعا فى عرض الأديم مثل فخذ الفالج ، فيها كل ما يحتاج الناس إليه وليس من قضية إلا وهى فيها حتى أرش الخدش . ورواه الصفار فى بصائر الدرجات عن أحمد بن محمد ، عن محمد بن الحسين ، عن ابن محبوب مثله. (الفصول المهمة – شيخ حر عاملى – ١/ ٤٨٨) .

چ) وعن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين وأحمد بن محمد ، عن محمد بن إسماعيل ، عن منصور بن يونس ، عن أبى الجارود عن أبى جعفر ع فى حديث : إن الحسين ع دفع إلى ابنته فاطمة كتابا ثم دفعته إلى على بن الحسين ع ، قال : ثم صار والله ذلك الكتاب إلينا يا زياد ، قال : قلت : فما فى ذلك الكتاب ؟ قال : فيه والله ما يحتاج إليه ولد آدم منذ خلق الله آدم إلى أن تفنى الدنيا والله إن فيه الحدود حتى أن فيه أرش الخدش . وعن عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن ابن سنان ، عن أبى الجارود نحوه . (الفصول المهمة ١/ ٤٩١ و ٤٩٢) .

ح) بصائر الدرجات – محمد بن الحسن الصفار – ص ١٦٢ و ١٦٣ ؛ « حدثنا أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن ابن أبى عمير عن محمد بن حمران عن سليمان بن خالد قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول إن عندنا لصحيفة سبعين ذراعا املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط على عليه السلام بيده مامن حلال ولاحرام الا وهو فيها حتى أرش الخدش » .

استفاده‌ی فقیهان از روایاتی که به عنوان مصداق‌هایی از احکام موجود در کتاب علی (ع) از سوی سایر ائمه‌ی هدی(ع) روایت شده‌اند و در جوامع روایی معتبری چون؛ «کتب اربعه‌ی شیعه» و کتاب‌های روایی دیگر شیخ صدوق و شیخ طوسی آمده‌اند، چندان فراوان است که شمارش تمامی آن‌ها به راحتی ممکن نیست و مطمئنا بیش از یکصد (۱۰۰) روایت دیگر را در بر می‌گیرند.

اصل وجود و گستردگی آن نسبت به احکام شریعت و حجیّت و اعتبار «کتاب علی» نزد تمامی عالمان شیعه، مورد اتفاق نظر و اجماع آنان است و هیچگونه تردیدی در این خصوص وجود ندارد.

هرچند نسبت به صحت روایاتی که مدعی انتساب به آن کتاب می‌شوند و مطلبی را به آن کتاب ارجاع می‌دهند، باید بررسی دقیق علمی صورت گیرد و ملاک‌های اعتبار یا عدم اعتبار روایات، در نظر گرفته شود، چرا که تحریف کنندگان و دروغگویان و جاعلان احادیث، در این خصوص نیز بیکار ننشسته‌اند. در روایات اهل سنت مستندات متعددی در این زمینه در دست است.(٦)

خ) بصائر الدرجات – محمد بن الحسن الصفار – ص ١٦٣ ؛ « حدثنا يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن إبراهيم بن عبد الحميد وأبي المعزا عن حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال أشار إلى بيت كبير وقال يا حمران ان في هذا البيت صحيفة طولها سبعون ذراعا بخط علي واملاء رسول الله ولو ولينا الناس لحكمنا بينهم بما انزل الله لم نعد ما في هذه الصحيفة » .

د) بصائر الدرجات – محمد بن الحسن الصفار – ص ١٦٣ ؛ « حدثنا يعقوب بن يزيد عن الحسن بن علي الوشا عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول إن عندنا صحيفة طولها سبعون ذراعا املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطه على بيده وان فيها لجميع ما يحتاج إليه الناس حتى أرش الخدش » .

(٦) نمونه ای از مستندات اهل سنت در این زمینه:

الف) المجموع – محيي الدين النووي – ج ١٨ – ص ٣٥٦ «حديث علي كرم الله وجهه، رواه أحمد و البخاري و النسائي و أبو داود و الترمذي عن أبي جحيفة قال: "قلت لعلي: هل عندكم شئ من الوحي، ما ليس في القرآن؟ فقال: "لا والذي فلق الحبة و برأ النسمة، إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن و ما في هذه الصحيفة". قلت: و ما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل و فكاك الأسير و أن لا يقتل مسلم بكافر».

(مسند احمد ١ / ١١٠، صحيح البخاري- البخاري- ج ٤- ص ٣٠/ حدثنا أحمد بن يونس حدثنا زهير حدثنا مطرف؛ ان عامرا حدثهم عن أبي جحيفة رضي الله عنه قال: قلت لعلي رضي الله عنه: هل عندكم شئ من الوحي الا ما في كتاب الله؟ قال :لا والذي فلق الحبة و برأ النسمة ما اعلمه الا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن و ما في هذه الصحيفة. قلت: و ما في الصحيفة؟ قال: العقل و فكاك الأسير و ان لا يقتل مسلم بكافر.

فتح الباری – ابن حجر- ج ۱۲- ص۲۳۰ – ۲۳۲، عمدة القاری – العینی- ج ۱٤- ص ۲۹٤ – ۲۹٥، أضواء علی السنة المحمدیة-محمود أبو ریة-ص ۹۸ – ۹۷، تفسیر البغوی -البغوی-ج ۱- ص ۱٤٥، تفسیر ابن کثیر- ابن کثیر- ج ۲- ص ۸۰، فتح القدیر – الشوکانی-ج ۲- ص ٥۹، البدایة والنهایة – ابن کثیر – ج ۷ – ص ۲۹۸، کنز العمال -المتقی الهندی-ج ٥- ص ۸۷۰، المحلی – ابن حزم- ج ۱۰- ص ۳٥۳– ۳٥٤، نیل الأوطار -الشوکانی-ج ۷- ص ۱٥۰، سبل السلام -محمد بن اسماعیل الکحلانی-ج ۳- ص۲۳٤ – ۲۳٥، المجموع -محیی الدین النووی- ج ۱۸- ص ,۳٥٦

ب) المحلی – ابن حزم – ج ۱۰- ص ۳٥۳ و ۳٥٤؛ «قال أبو محمد رضی الله عنه: و یوضح هذا غایة الوضوح ما رویناه من طریق أبی داود السجستانی قال: نا أحمد بن حنبل نا یحیی بن سعید القطان نا سعید بن أبی عروبة عن قتادة عن الحسن البصری عن قیس بن عباد قال: انطلقت انا و آخر، ذکره، إلی علی بن أبی طالب فقلنا: هل عهد إلیک رسول الله صلی الله علیه و سلم عهدا لم یعهده إلی الناس عامة؟ قال: لا، الا ما فی کتابی هذا، فإذا فیه؛ "المؤمنون تتکافأ دماؤهم و هم ید علی من سواهم و یسعی بذمتهم أدناهم ألا لا یقتل مؤمن بکافر و لا ذو عهد فی عهده من أحدث حدثا أو آوی محدثا فعلیه لعنة الله و الملائکة و الناس أجمعین"».

نا حمام بن أحمد بن حمام القاضی نا عباس بن اصبغ نا محمد بن عبد الملک بن أیمن نا عبد الله بن أحمد بن حنبل. و محمد بن إسماعیل الترمذی قال عبد الله: نا أبی وقال الترمذی. نا الحمیدی ثم اتفق أحمد بن حنبل. و الحمیدی و اللفظ له قالا جمیع نا سفیان بن عیینة نا مطرف بن طریف قال سمعت الشعبی یقول نا أبو جحیفة -هو السوائی- قال قلت لعلی بن أبی طالب: هل عندکم من رسول الله صلی الله علیه و سلم سوی القرآن؟ قال علی: "لا والذی فلق الحبة و برأ النسمة إلا أن یعطی الله عبدا فهما فی کتابه أو ما فی الصحیفة. قلت: و ما فی الصحیفة قال العقل و فکاک الأسیر و ان لا یقتل مسلم بکافر"* قال أبو محمد رضی الله عنه: و هذا لا یحل لمسلم خلافه.

پ) المحلی – ابن حزم – ج ۱۰ – ص ۳٥٤ «قد روی هذا الخبر من طریق أحمد بن شعیب أنا محمد بن بشار نا الحجاج بن المنهال نا همام عن قتادة عن أبی حسان قال: قال علی بن أبی طالب "ما عهد إلی رسول الله صلی الله علیه و سلم شیئا دون الناس الا صحیفة فی قراب سیفی فلم یزالوا به حتی أخرجها فإذا فیها المؤمنون تتکافؤ دماؤهم و یسعی بذمتهم أدناهم و هم ید علی من سواهم لا یقتل مؤمن بکافر و لا ذو عهد فی عهده"»

ت) الکامل -عبد الله بن عدی-ج ۲- ص ۱۱٥؛ «ثنا أحمد بن محمد بن زنجویه ثنا أبو أمیة محمد بن إبراهیم ثنا شهاب بن عباد قال سمعت أبا الأحوص یقول کنت إذا مررت بجابر الجعفی سألت ربی العافیة و ذکر شهاب سمعت ابن عیینة یقول ترکت جابر الجعفی و ما سمعت منه قال دعا رسول الله صلی الله علیه و سلم علیا یعلمه ما یعلمه ثم دعا علی الحسن فعلمه ما یعلم، ثم دعا الحسن الحسین فعلمه ما یعلم، حتی بلغ جعفر بن محمد قال فترکته لذلک و لم اسمع منه».

ث) الکامل -عبد الله بن عدی-ج ۲- ص ۱۱٥؛ « ثنا علی بن الحسن بن خلف بن قدید المصری ثنا عبید الله بن یزید بن العوام قال سمعت إسحاق بن مطهر یقول سمعت القدرة یقول سمعت سفیان الثوری یقول سمعت جابر الجعفی یقول انتقل العلم الذی کان فی النبی صلی الله علیه و سلم إلی علی، ثم انتقل من علی إلی الحسین بن علی ثم لم یزل حتی بلغ جعفر بن محمد قال وقد رأیت جعفر بن محمد».

یکی از مواردی که تلویحا به صحت «کتاب علی»(ع) دلالت می‌کند، مجموعه‌ی روایاتی است که شیعه و اهل سنت آن را نقل کرده‌اند و موضوع آن «تعلیم علم خاص، از پیامبر خدا (ص) به علی‌بن‌ابی‌طالب» (ع) است. علمی که طبیعتا از سوی امیر مؤمنان به فرزندانش نیز منتقل شده است. این گونه روایات در منابع معتبر فراوان است. (۷)

ج) میزان الاعتدال -الذهبی-ج ۱- ص ۳۸۱؛ «و ذکر شهاب أنه سمع ابن عیینة یقول: ترکت جابرا الجعفی و ما سمعت منه، قال: **د**عا رسول الله صلی الله علیه و سلم علیا فعلمه مما تعلم، ثم دعا علی الحسن فعلمه مما تعلم، ثم دعا الحسن الحسین فعلمه مما تعلم. ثم دعا ولده . . حتی بلغ جعفر بن محمد».

چ) میزان الاعتدال -الذهبی-ج ۱- ص ۳۸۱؛ «ابن عدی، حدثنا علی بن الحسن بن فدید، أنبأنا عبید الله بن یزید بن العوام، سمعت إسحاق بن مطهر، سمعت الحمیدی، سمعت سفیان، سمعت جابرا الجعفی یقول: انتقل العلم الذی کان فی النبی صلی الله علیه و سلم إلی علی، ثم انتقل من علی إلی الحسن، ثم لم یزل حتی بلغ جعفرا».

۷. نمونه ای از مستندات دیدگاه تعلیم علی بن ابی طالب (ع) به علم خاص توسط پیامبر (ص):

الف) تفسیر الرازی -الرازی-ج ۸- ص ۲۳؛ قال علی علیه السلام: «علمنی رسول الله صلی الله علیه وسلم ألف باب من العلم و استنبطت من کل باب ألف باب».

ب) الخصال -الشیخ الصدوق-/ ٦٥٠؛ حدثنا الحسن بن أحمد بن إدریس رضی الله عنه، عن أبیه، عن أحمد بن – محمد بن عیسی، و علی بن إسماعیل بن عیسی، و علی بن إبراهیم بن هاشم، عن جعفر بن -محمد بن عبید الله، عن عبد الله بن میمون القداح، عن جعفر بن محمد، عن أبیه علیهما السلام أن النبی صلی الله علیه و آله حدث علیا علیه السلام ألف کلمة، کل کلمة یفتح ألف کلمة فما یدری الناس ما حدثه.

پ) الکافی -الشیخ الکلینی-ج ۱- ص ۲۳۸ و ۲۳۹؛ «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عبد الله بن الحجال، عن أحمد بن عمر الحلبی، عن أبی بصیر قال: دخلت علی أبی عبد الله علیه السلام فقلت له: جعلت فداک إنی أسألک عن مسألة، ههنا أحد یسمع کلامی؟ قال: فرفع أبو عبد الله علیه السلام سترا بینه و بین بیت آخر فأطلع فیه ثم قال: یا أبا محمد سل عما بدا لک، قال: قلت: جعلت فداک إن شیعتک یتحدثون أن رسول الله صلی الله علیه و آله علم علیا علیه السلام بابا یفتح له منه ألف باب؟ قال: فقال: یا أبا محمد علم رسول الله صلی الله علیه و آله علیا علیه السلام ألف باب یفتح من کل باب ألف باب. قال: قلت : هذا و الله العلم ...».

ت) الکافی – الشیخ الکلینی – ج ۱ – ص ۲۲۱ – ۲۲۲ سه روایت را در کنار هم آورده است؛

یکم؛ عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسین بن سعید، عن النضر بن سوید، عن یحیی الحلبی، عن برید بن معاویة، عن محمد بن مسلم، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: إن علیا علیه السلام کان عالما و العلم یتوارث، و لن یهلک عالم إلا بقی من بعده من یعلم علمه، أو ما شاء الله.

دوم؛ علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن حماد بن عیسی، عن حریز، عن زرارة و الفضیل، عن أبی جعفر علیه السلام قال: إن العلم الذی نزل مع آدم علیه السلام لم یرفع، و العلم یتوارث، و کان علی علیه السلام عالم هذه الأمة، و إنه لم یهلک منا عالم قط إلا خلفه من أهله من علم مثل علمه، أو ما شاء الله.

سوم؛ محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن البرقی، عن النضر بن سوید، عن یحیی الحلبی، عن عبد الحمید الطائی، عن محمد بن مسلم قال: قال أبو جعفر علیه السلام: إن العلم یتوارث، و لایموت عالم إلا و ترک من یعلم مثل علمه، أو ما شاء الله.

ث) الخصال -الشیخ الصدوق- / ٦٤٥؛ حدثنا أبی رضی الله عنه قال: حدثنا سعد بن عبد الله قال: حدثنی أحمد و عبد الله ابنا محمد بن عیسی، عن الحسن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبی حمزة الثمالی، عن أبی إسحاق

در متن برخی روایات نقل شده از سوی اهل سنت، به این نکته توجه داده شده است که «اهل البیت، اعلم از دیگران‌اند و در خصوص علم شریعت، محتاج به علم دیگران نیستند و کسی نباید از آنان سبقت گیرد». (۸)

مبتنی بر برداشتی که «اهل البیت» را شامل همسران رسول خدا(ص) نیز می‌داند، تردیدی در اعلم و افضل بودن علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) نسبت به همسران و سایر اصحاب رسول خدا(ص) وجود ندارد. علاوه بر آنکه از همسران رسول خدا نقل شده است که برای اطمینان از صحت نقل خود، به مراجعه و پرسش از علی‌بن‌ابی‌طالب سفارش کرده‌اند ولی هرگز عکس این قضیه اتفاق نیافتاده است. (۹)مراجعات مکرر خلفای راشدین به امیر مؤمنان(ع) در حل مسائل دشوار شرعی در زمان خلافت هریک از آنان، در تاریخ و

السبیعی قال: سمعت بعض أصحاب أمیر المؤمنین علیه السلام ممن یثق به قال: سمعت علیا علیه السلام یقول: إن فی صدری هذا لعلما جما علمنیه رسول الله صلی الله علیه وآله، لو أجد له حفظة یرعونه حق رعایته و یروونه کما یسمعونه منی إذا لاودعتهم بعضه، فعلم به کثیرا من العلم، إن العلم مفتاح کل باب، و کل باب یفتح ألف باب.

ج) الکافی – الشیخ الکلینی – ج ۱ – ص ۲۳۵ – ۲۳۶ ؛ محمد ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسین بن سعید ، عن فضالة ، عن عمر بن أبان قال : سألت أبا عبد الله علیه السلام عما یتحدث الناس أنه دفع إلی أم سلمة صحیفة مختومة فقال : إن رسول الله صلی الله علیه و آله لما قبض ورث علی علیه السلام علمه و سلاحه و ما هناک، ثم صار إلی الحسن ثم صار إلی الحسین علیهما السلام، قال: قلت: ثم صار إلی علی بن الحسین، ثم صار إلی ابنه، ثم انتهی إلیک، فقال: نعم.

چ) کنز العمال – المتقی الهندی –ج ۱۳– ص ۱٦٤ – ۱٦٥ دو روایت را آورده است؛

۳٦٤۹۹ – عن عبد الله بن نجی قال: سمعت علیا یقول: ماضللت و لاضل بی و ما نسیت ما عهد إلی، و إنی لعلی بینة من ربی بینها لنبیه صلی الله علیه وسلم و بینها لی، و إنی لعلی الطریق (عق، کر).

۳٦٥۰۰ – عن ابن عباس قال: إن علیا خطب الناس فقال: یا أیها الناس! ما هذه المقالة السیئة التی تبلغنی عنکم؟ والله! لتقتلن طلحة و الزبیر و لتفتحن البصرة ولتأتینکم مادة من الکوفة ستة آلاف و خمسمائة و ستین أو خمسة آلاف و ستمائة و خمسین، قال ابن عباس: فقلت: الحرب خدعة، قال: فخرجت فأقبل أسأل الناس: کم أنتم؟ فقالوا کما قال، فقلت: هذا مما أسره إلیه رسول الله صلی الله علیه و سلم، إنه علمه ألف ألف کلمة کل کلمة تفتح ألف کلمة (الإسماعیلی فی معجمه و فیه الأجلح، صدوق شیعی جلد).

(۸)نمونه ای از روایات اهل سنت درباره اعلمیت اهل بیت پیامبر (ص):

کنز العمال ۱/۱۸۵، حدیث شماره ی ۹۵۷ ؛ انّی لا أجد لنبیّ الاّ نصف عمر الّذی کان قبله و انّی أوشک أن أدعی فأجیب ... فانظروا کیف تخلفونی فی الثّقلین. قالوا: و ما الثّقلان یا رسول الله؟ قال: کتاب الله، طرفه بید الله و طرفه بأیدیکم، فاستمسکوا به و لاتضلوا، و الآخر عترتی، و أن اللّطیف الخبیر نبّأنی أنّهما لن یتفرقا حتی یردا علیّ الحوض فسالت ذلک لهما ربی فلاتقدموهما فتهلکوا و لاتقصروا عنهما فتهلکوا و لاتعلّموهم فإنّهم أعلم منکم. من کنت أولی به من نفسه فعلیّ ولیّه. اللّهم وال من والاه و عاد من عاداه [طب عن أبی الطفیل عن زید بن أرقم].

(۹) تفسیر الرازی –الفخر الرازی–ج ۱۱– ص ۱٦٤: «و أما عائشة رضی الله عنها، فروی أن شریح بن هانئ قال: سألتها عن مسح الخفین، فقالت: اذهب إلی علی فاسأله، فإنه کان مع الرسول صلی الله علیه و سلم فی أسفاره ...

روایات معتبره‌ی شیعه و سنی مکررا نقل شده است. حتی برخی از صحابه که با امیر مؤمنان(ع) رابطه‌ی خوبی نداشتند، همچون معاویه که با ایشان دشمنی کرده است نیز در مسائل اختلافی شریعت، نظر علی‌بن‌ابی‌طالب را بر سایرین ترجیح می‌داد. (۱۰)

یکی از مهمترین مطالب مربوط به «کتاب علی» این است که این کتاب «املاء رسول الله (ص) و خط علی(ع)= دیکته‌ی رسول خدا و نوشته‌ی علی» است. از آنجا که خدای سبحان در تبیین شریعت، پیامبر گرامی (ص) را از هرگونه خطایی معصوم داشته است، بنا بر این هرگز خطایی در آن راه ندارد و عملا «کتاب علی» (به عنوان تبیین رسول الله و نگارش علی‌بن‌ابی‌طالب) تفسیر و تبیینی معصومانه و بدون خطا از شریعت محمدی(ص) را ارائه می‌کند.وقتی اصل «کتاب علی» مورد قبول همگان باشد، اختلاف در کمیت و کیفیت آن قابل حل خواهد بود. چرا که تعارض ظاهری نقل‌ها در این خصوص، ناشی از اعلام عدم اطلاع گروهی از آنان نسبت به کمیت و کیفیت مطالب موجود در آن، در برابر اعلام اطلاع دقیق گروهی دیگر از کم و کیف مطالب آن قرار می‌گیرد و عملا تعارضی باقی نمی‌ماند. بلکه دراینگونه موارد طبیعتا باید افراد بی‌اطلاع، به گزارش افراد مطلع و صادق توجه کنند و آن را بپذیرند.

نکته ی مهمی که نباید از نظر دور بماند این است که در مورد متن کتاب علی(ع) و مطالب درون آن، مجددا بازگشت همه به اختلافات مربوط به متون روایی را در پی دارد، چرا که این کتاب، بدون کم و کاست، جز در اختیار ائمه ی شیعه نبوده و از جمله ی ودایع امامت بوده و مثل بسیاری از کتاب های دیگر، از دسترس عموم خارج مانده است. این در حالی است که بسیاری از کتاب های رایج اما محدود، نیز اکنون در دسترس نیست. مثل کتاب های ابن جنید اسکافی که برخی از آن ها تا آغاز قرن دوازدهم در دسترس علما بوده است. بنا بر این، به گمان من، بحث کتاب علی(ع) صرفا برای اثبات مسیر امامت و نقل ، تبیین و تفسیر معصومانه ی شریعت با املاء رسول خدا(ص) و خط علی(ع) می تواند کارساز باشد.

---

(۱۰)وروی محمد بن أحمد بن یحیی، عن علی بن إسماعیل، عن أحمد بن النضر عن الحصین بن عمرو، عن یحیی بن سعید بن المسیب أن معاویة کتب إلی أبی موسی الأشعری أن ابن أبی الحسین وجد علی بطن امرأته رجلا فقتله وقد أشکل حکم ذلک علی القضاۂ فسل علیا عن هذا الامر، قال: فسأل أبو موسی علیا –علیه السلام–، فقال: والله ما هذا فی هذه البلاد یعنی الکوفۂ و ما یلیها و ما هذا بحضرتی فمن أین جاءک هذا؟ قال: کتب الـ معاویۂ ان ابن أبی الحسین وجد مع امرأته رجلا فقتله، و قد أشکل [حکم ذلک] علی القضاۂ، فرأیک فی هذا؟

بخش نوزدهم:

مبانی احکام شریعت

آنچه در بحث‌های مربوط به «مبانی احکام شریعت» یا «اصول فقه» تا کنون مطرح بوده، بسیاری از مسایل ضروری و علمی مربوط به «روش استنباط احکام» را دربر داشته است. هرچند در برخی مقاطع، نوساناتی در طرح مباحث یا حذف برخی مباحث دیده می‌شود، ولی به جرأت می‌توان گفت که: یکی از قوی‌ترین بخش‌ها و بحث‌های علمی موجود در معارف اسلامی، بحث‌های مربوط به «اصول فقه» است.

البته مطالب مهمی نیز بوده‌اند که مورد بی‌توجهی قرار گرفته‌اند. مهمتر از آن، رویکرد غیر اصولی برخی از «اصولیین فقهاء» است که با رویکرد «عدم وفاداری و عدم التزام به مبانی مورد قبول خویش، در استنباط احکام» خود را نمایان ساخته است. به عبارت دیگر؛ برخی از فقهاء را می‌توان یافت که در هنگامه‌ی بحث و استدلال علمی و اصولی، چیزی را رد کرده‌اند و یا چیزی را پذیرفته‌اند ولی با کمال تعجب و تأسف، در مقام عمل، برخلاف مبانی مستدل و پذیرفته‌شده‌ی خویش (در بحث‌های اصول فقه)، فتوا داده‌اند و گویی هیچ مانعی برای زیرپا گذاشتن آن استدلال‌ها نمی‌دیده‌اند.

این ناهماهنگی‌ها و عدم وفاداری‌ها، سبب نوعی «اغتشاش در بحث‌های فقهی»شده است که چهره‌ی علمی آن را مخدوش ساخته و انسجام و هماهنگی را از آن ستانده است. باید تمامی دقت‌های لازم علمی و استدلالی، در هنگامه‌ی پذیرش یا رد مبانی، مورد توجه قرار گیرد تا عملا به تناقض و تباین «قول و عمل» دچار نشویم و ناهماهنگی را در رویکرد خود نداشته باشیم.

☜ فقال–علیه السلام–: أنا أبو الحسن إن جاء بأربعة یشهدون علی ما شهد، و الا دفع إلیه برمته. الفقیه: ج ٤/١٧٢، الحدیث ٥٣٩٦، التهذیب: ج ١٠/٣١٤، الحدیث ,١١٦٨



مفهوم امضائی بودن احکام شرعی، پذیرفتن قوانین عرفی و عقلائی از سوی شارع است

چکیده: *در هفت قسمت گذشته نوزده بخش از رساله«مبانی شریعت» مورد بحث قرار گرفت. نظریه‌ی «عدم برتری مطلق انسان بر سایر مخلوقات»، اصول عقلانیت نظری و اصول عقلانیت عملی، اصالهٔ الاباحه‌ی عقلیه، اصول سه گانه دین یگانه (ایمان به خدا و آخرت و عمل صالح) اخلاق و مبانی آن در قسمتهای پیشین مورد بحث قرار گرفت.*

در قسمت قبل توضیح داده شد که از یک سو مدارا با بشر یکی از مأموریتهای اصلی انبیاء و اولیای الهی است. پس از بحثهای مدارا در حکمرانی، اجتهاد و تفقه مبتنی بر مدارا، و تقیه‌ی مداراتی این نتیجه حاصل شد که در مقام تعارض یا تزاحم بین اداء «فرائض شرعی» و «مدارا» باید به ترجیح مدارا اقدام کرد. از سوی دیگر اساس نبوت و امامت، تفسیر و تبیین معصومانه‌ی شریعت الهی است و برای این منظور، پس از رحلت پیامبر خدا (ص)، این تفسیر و تبیین معصومانه به «عترت یا اهل البیت» واگذار شده است. ملازمه‌ای بین این مناصب و مأموریت‌های الهی با مقوله‌ی حکومت و زعامت سیاسی در عالم خارج وجود ندارد. مسئولیت اصلی عالمان شریعت (اعم از شیعه و سنی)، بحث و بررسی علمی و آشکار سازی حقیقت، در باره‌ی «مسئولیت ماندگار و همیشگی تبیین و تفسیر شریعت، از سوی عترت» است.

در قسمت هشتم رساله «مبانی شریعت» نویسنده سه بخش دیگر را مورد بحث قرار می دهد: بخش بیستم ملاک و معیار اصلی احکام شریعت، بخش بیست و یکم امضایی بودن احکام شریعت و بخش بیست و دوم احکام ثابت و متغیر. نکات مهم این قسمت به قرار زیر است:

ملاک اصلی احکام عبادی تعبد و ملاک اساسی احکام غیرعبادی عدالت و عقلانیت است. عدالت روح احکام شریعت محمدی است، و با توجه به ظرفیت محدود انسانی حرکت تدریجی و تکاملی اسلام از عدالت نسبی به سمت عدالت مطلق بوده است. مراد از عدالت مطلق تساوی است.

درتمامی اصول و فروع شریعت، محوریت و حجیت عقل، جاری وساری است. مفهوم امضائی بودن احکام شرعی ، پذیرفتن قوانین عرفی و عقلائی از سوی شارع است و ملاک آن «عقلانیت و عدالت نسبی» موجود در آن ها است. «سیره عقلاء» از آن جهت مورد توجه و تأیید شریعت محمدی(ع) قرار گرفته که «عقل و فهم بشر در هر زمان» ملاک حقیقی برای تکلیف شرعی

بوده است و با کشف این ملاک قطعی و تنقیح مناط واقعی سیره عقلاء در هر زمان حجت شرعی خواهد بود.
سخن گفتن از ثبات و تغیّر احکام شریعت در حوزه ی مسائل غیر عبادی، دائر مدار «بقاء یا عدم بقاء عقلانیت و عدالت موجود در احکام یاد شده و برتری آن ها بر سایر راهکارهای بدیل» است .
اگر همچنان برتر (احسن و اهدی) باشند، ثابت می مانند و گرنه جای خودرا به راهکارهای برتر می دهند.

***

بخش بیستم:

ملاک و معیار اصلی احکام شریعت

در بخش عبادات، به نظر می‌رسد که ملاک اصلی و اساسی شریعت محمدی (ص) وادار کردن آدمی به خضوع و خشوع و تجربه‌ی مؤمنانه است. یعنی ملاک عبادات «تعبد» است، اما نه تعبدی تقلیدی، بلکه تعبد در برابر خدای سبحان که آدمی، با عقلانیت خویش به حقانیت او پی‌برده است و از طریق بنده‌ی برگزیده‌ی خدا، راه برقراری ارتباط با «حق مطلق» را فرا می‌گیرد و از آن پس، با اراده و شناخت خویش از آن «هستی‌بخش» بی‌همتا، او را سپاس می‌گوید و با جوارح و جوانح خود در برابر او اظهار بندگی و ناتوانی می‌کند.
می‌توان گفت که بسیاری از فقهای اصولی شیعه که قائل به ابتناء احکام بر «مصالح و مفاسد نفس الامری» شده‌اند، تصریحا یا تلویحا به این نکته اشاره کرده‌اند که روح و هدف احکام شرعی «ایجاد عدالت» است. در احکام غیر عبادی، ملاک اصلی «عدالت و عقلانیت» است. عدالتی که در امور فردی، در پی ایجاد «تعادل مادی و معنوی» برای مؤمنان است و در امور اجتماعی در پی ایجاد «عدالت اجتماعی» از طریق رویکرد «تأکید و تقویت مناسبات برابری طلبانه و تضعیف مناسبات تبعیض آمیز» در روابط اجتماعی است.

فقهای متأخر رنج بسیاری کشیده‌اند تا «لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الأمریۀ» را در برابر ظاهرگرایان و اخباریان به اثبات رسانده و بر آن پای فشرده اند. اکنون نوبت عالمانی است که با استدلال کافی بر «قابلیت عقل بشر امروزی برای کشف قطعی آن مصالح و مفاسد» تأکید کنند.

مبتنی بر این رویکرد، ذیل اکثر آیات الأحکام که به نکته ای کلامی یا اخلاقی هشدار داده‌اند، بیانگر مصالح و یا مفاسدی هستند که در رابطه‌ی با موضوعات مورد بحث، مبنای صدور حکم شرعی قرار گرفته‌اند.در سایر موارد نیز «کشف ملاک قطعی حکم شرعی» دور از دسترس بشر و گستره‌ی علمی وی نبوده و نیست. «خرد جمعی» یا «عقلانیت مشترک بشری» (سیره‌ی عقلاء بشر دیروز، امروز، یا فردا) می‌تواند به عنوان «حجت شرعی» (أمارۀ) تعیین کننده‌ی «ملاکات احکام شریعت» باشد. این رویکرد، ضامن «انسجام و هماهنگی احکام، اخلاق و عقاید در شریعت محمدی (ص)» می‌شود و انطباق آن با «فطرت بشری» را تأمین و تضمین می‌کند.

عدالت، هدف و مبنای احکام

در قرآن کریم، هدف نهایی از بعثت تمامی انبیای الهی و فرستادن کتاب‌های آسمانی را «قیام بشر برای عدالت» معرفی کرده است. (لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط_حدید/۲۵) «ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حقّ از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند.» و تردیدی نیست که «عدالت نهایی و مطلق» به معنی «تساوی» است. این مفهوم در کتاب‌های لغت عرب، آشکارا بیان شده است (العین۲/۳۸ تا ۴۰, معجم مقاییس اللغۀ ٤/۲٤٦).

«خواجه نصیرالدین طوسی» در این باره چنین نوشته است؛ لفظ «عدالت» از روی دلالت، مبنی است از معنای «مساوات» ... بدین سبب، در نسبت، هیچ نسبتی شریف تر از «نسبت مساوات» نیست... عادل کسی بود که مناسبات و مساوات می‌دهد چیزهای نامتناسب و نامتساوی را، ... به حقیقت، واضع تساوی و عدالت، ناموس الهی است... (اخلاق ناصری/۱۰۰ تا ۱۰۳). او از قول ارسطو، آورده است؛ کسی که به ناموس الهی متمسک باشد، عمل به طبیعت مساوات کند...(ص۱۰٤).

آیاتی چون «إن الله یأمربالعدل و الإحسان= همانا خدا به عدل و نیکوکاری دستور می‌دهد» (نحل/۹۰) و یا «اعدلوا هواقرب للتّقوی= عدالت بورزید چرا که نزدیکتر به پرهیزکاری است» (مائده/۸) و یا «أقسطوا انّ الله یحبّ المقسطین= عدالت بورزید، همانا خدا افراد عدالت پیشه را دوست می‌دارد» (حجرات/۹) به منزله روح تمامی احکام شرعی‌اند.

مرحوم شهید آیت الله مطهری، می‌نویسد؛ ای عجب، که دیگران به روح اسلامی نزدیک می‌شوند ولی فقهای ما توجه ندارند که اصل «إنّ الله یامر بالعدل والإحسان» به منزله‌ی روح و مشخص سایر مقررات حقوقی اسلامی است و لهذا بر ظواهر و قوالب جمود می‌کنند و روح را از دست می‌دهند (یادداشتها ۳/۲۷۱).

البته باید پذیرفت که برخی از فقهای شیعه به این نکته واقفند که روح احکام اسلام، عدالت است. آیت الله روح الله خمینی، سال ها پیش از رسیدن به حکومت، به این حقیقت اشاره کرده و نوشته‌اند «الأحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیۀ لإجرائها و بسط العدالۀ= احکام فقهی شرعی، اموری عرضی‌اند و ابزارهایی هستند که برای اجرا و گسترش عدالت موردپسند واقع شده‌اند» (کتاب البیع ۲/٤۷۲).

حتی می‌توان ادعا کرد که تمامی فقهای اصولی شیعه که قائل به ابتناء احکام بر «مصالح و مفاسد نفس الامری» شده‌اند، تلویحا به این نکته اشاره کرده‌اند که روح وهدف احکام شرعی «ایجاد عدالت» است.

البته در هیاهوی فعلی که هر پرسش، اشکال و یا احتمالی، پرسشگر و اشکال کننده و یا احتمال دهنده را از نظر کیفری مورد تهدید قرار داده و در ایمان او تردید روا می‌دارند، شنیدن این سخن که «احکام شرعی عرضی دین‌اند و نه ذاتی دین » آن هم از بیان علمی و مکتوب بنیانگذار جمهوری اسلامی، تازگی دارد و برای بسیاری افراد، دشوار خواهد بود ولی در علمی بودن این سخن نمی‌توان تردید کرد، چرا که بسیاری از روایات به این حقیقت تصریح کرده‌اند.

البته باید اعتراف کنیم که کاربرد «عدالت» در فقه و احکام شرعی از سوی فقها و دانشمندان اسلامی به عنوان «روح احکام» بسیار ضعیف بوده و یا اصولا مورد غفلت واقع شده و در این جهت، تعجب و تأسف عمیق مرحوم شهید مطهری کاملا درست است. چرا که در برخی روایات تصریح شده است که «خداوند هیچ دستوری جز عدالت

و احسان نداشته» و از طرفی دستورالعمل‌های خاصی در موارد گوناگون زندگی بشر در قرآن و روایات بیان شده است. پس می‌توان دریافت که سخن اول مربوط به «روح قانون اسلام» است. یعنی «ملاک و هدف از صدور احکام گوناگون، هیچ چیز جز رسیدن به عدالت و احسان نبوده است».

اکنون می‌توان این حقیقت که «ملاک و میزان احکام شرعی عدل و احسان است» را از متن برخی روایات گزارش کرد.

یک. در روایتی معتبره آمده است: «خداوند هیچ دستوری جز عدل و احسان، به بندگانش نداده است» (بحارالانوار ۵/۱۹۸)

دو. در جای دیگر می‌خوانیم؛ «اساس دین، توحید و عدالت است» (بحارالانوار ٤/٢٦٤)

سه. و یا تصریح کرده است که: «العدل حیاة الاحکام= زنده ماندن احکام وابسته به عدالت است» (تصنیف غررالحکم، ش ۱۷۰۲).

چهار. در روایتی از پیامبرخدا (ص) نقل شده است که: «عدل میزان خدا در زمین است. کسی که بر اساس این میزان عمل کند او را به بهشت هدایت می‌کند و کسی که این میزان را ترک کند، او را به دوزخ خواهد برد» (مستدرک الوسائل ۱۱ /۳۱۷ش ۱۳۱٤٥).

شش. در روایتی معتبره از امام صادق(ع) نقل شده است که؛ «جوامع بشری با تردید نسبت به حقایق و مشکلات ناشی از آن و بار به جا مانده از پیشینیان برای آیندگان زندگی را می‌گذرانند ولی صاحبان فهم و خرد با مقیاس عدل حقیقت را درمی‌یابند» (المحاسن ۱/۲۷۷ش۳۹٦).

هفت. در روایت دیگری، از امام صادق(ع) پرسیدند؛ معنی «میزان» چیست؟ فرمود: «عدل است...(بحارالانوار ۷/۲٤۸ش۳)

هشت. و در تفسیر آیات قرآن که می‌فرمایند: «در روز قیامت میزان عدالت را برای رسیدگی رفتار آدمیان قرار می‌دهیم» آمده است که «میزان، عدالت است» (و نضع الموازین القسط لیوم القیامة،انبیاء/٤٧).

بسوی تحقق «عدالت به منزله تساوی»

توجه به این نکته ضروری است که «عدالت مطلق» نسخه ایده آل و «هدف نهایی» است ولی هیچ جامعه‌ای نیست که ظلم و جور در آن به کلی ناپدید شود . بنابراین «نسخه‌ی مطلوب» با «نسخه‌ی ممکن» در اکثر اوقات متفاوت است. یعنی از جامعه‌ای که روابط

آن با ظلم و ستم عجین است، تنها با نسخه «عدالت نسبی» می‌توان به سوی هدف نهایی گام برداشت و نمی‌توان یکباره به عدالت مطلق رسید (شاید بتوان گفت که عدالت مطلق در این دنیا محقق نمی‌شود بلکه جای آن در عالم آخرت است). عدالت نسبی را نیز با مقایسه وضع پیشین و اوضاع پس از آن می‌توان تشخیص داد.

حال به جامعه اسلامی عصر پیامبر(ص) برمی‌گردیم و سابقه‌ی عصر جاهلیت را پیش روی می‌گذاریم. تردیدی باقی نمی‌ماند که در تمامی امور زندگی بشر (حقوق زنان، بردگان، حق پیروان عقاید مخالف، حق فرزندان، حقوق رنگین پوستان و...) دستورالعمل‌های شرعی، حقوق بیشتری را درمقایسه با رویکردهای پیش از خود برای آدمیان در نظر گرفته و قدم‌های مثبتی به سوی «عدالت مطلق» برداشته است و از این جهت به طور نسبی به عدالت رفتار کرده و گاه قدم‌های بسیار بلند و شجاعانه‌ای برداشته است.

در آن روزگار که کمتر کسی به فکر «حقوق بشر» بود، شریعت محمدی(ص) قدم‌های جبرانی بسیار محکمی به سوی استیفای حقوق انسانی برداشت. آیا امروز که جوامع علمی و عقلای بشر به ضرورت اقدام هماهنگ برای استیفای حقوق بشر رسیده و نسبتا به آن عمل می‌کنند، می‌توان پذیرفت که جهت گیری اسلام به طرف «عدالت مطلق» متوقف شده است؟ آیا اسلام به همان درصدهای ممکن در عصر جاهلیت و عصر آغاز دوران اسلامی، که گذشته‌ای بسیار دور است، بسنده کرده و از حرکت باز ایستاده است؟ آیا بدون توجه به میزان تحمل جامعه عصر خویش، عدالت مطلق و نهایی را در همان روزهای نخست حضور و در قدم اول تجویز کرده و لذا چیزی برای زمان های بعد و خصوصا زمان ما، برتر از آنچه در متون اولیه دینی آمده به عنوان عدالت باقی نمانده است؟

ظاهرا پاسخ کسانی که از تمامی مصادیق سنتی احکام شرعی برای عصر حاضر با تمام وجود حمایت می‌کنند و حتی تشخیص تبدل موضوع در اموری چون شطرنج و مجسمه از سوی فقها را برنمی‌تابند، این است که اسلام در همان آغاز، نسخه‌ی نهایی و عدالت مطلق را تجویز کرده و چیزی فراتر از آن وجود ندارد تا به سوی آن گام برداشته شود!!

این پاسخ، با توجه به آنچه در معنی «عدالت به منزله تساوی» گفتیم، صحیح نیست چرا که در بسیاری از حقوق انسانی، تفاوت‌هایی در احکام شرعی، موجود است که رسیدن

به نسخه‌ی نهایی در قدم اول را منتفی می‌کند. مگر اینکه همچون بسیاری از فقها، اراده‌ی معنی تساوی از عدالت را قبول نکنیم و معانی نسبی عدالت را به جای معنی نهایی قراردهیم.

اگر کسی در معنی نهایی عدالت تردید داشته باشد، می‌پرسیم آیا در تسیهم و تقسیم یک پدیده به دو قسم، نسبتی عادلانه تر از تقسیم به دو قسم مساوی وجود دارد. تردیدی نیست که اگر یک طرف را برتری دهیم به منزله نقص سهم طرف دیگر است که نامش «تبعیض» است. در بررسی ریاضی (که ثابت‌ترین منطق‌ها است) معمولاً به عوامل دیگر جز نسبت ریاضی میدان داده نمی‌شود.یعنی برتر شمردن افراد از نظر علم، توان جسمی، احساس، ایمان و امثال آنها، مربوط به عوامل دیگر است و دقیقاً به خاطر تأثیر همین عوامل است که گفتیم «نسخه عدالت نهایی و مطلق» در حد ایده آل بشر باقی‌مانده است و عادل‌ترین جوامع، تنها، درصد و نسبتی بیش از سایر جوامع با این هدف نهایی را تجربه می‌کنند و گرنه هیچ جامعه‌ای نیست که در عمل به عدالت مطلق رسیده باشد.

اگر بپذیریم که عدالت مطلق تاکنون به دست نیامده، پذیرفته ایم که راهکارهای فعلی شرعی نیز نتوانسته اند بشر را به مقصود نهایی برسانند و این ناتوانی، ناشی از عدم توان بشر بوده و شریعت نیز همیشه در اندازه‌ی توان بشر سخن گفته است.

قرآن کریم در شش آیه خود به این حقیقت اشاره کرده است که «خداوند هیچ کس را تکلیفی بیش از توانش نداده است» (بقره/۲۳۳ و ۲۸٦، انعام/۱۵۲، اعراف/٤۲، مومنون/٦۲) و یا «خداوند هیچ کس را به بیش از آنچه به او داده تکلیف نمی‌کند» (طلاق/۷) که در تفسیر این آیه گفته اند: «به بیش از آنچه از عقل به او عطا کرده است، تکلیف نمی‌کند».

بنابراین باید بپذیریم که شریعت به انجام نسخه‌ی نسبی عدالت (از طریق آیات قرآن و روایات) فراخوانده و این نسخه می‌تواند ارتقاء یابد. میزان ارتقاء، نزدیک‌تر شدن به عدالت مطلق است. یعنی هر قدمی که بیش از پیش به سوی تساوی برداریم (در اموری که تساوی در آن به لحاظ منطقی ممکن است) قدمی موافق شرع و اهداف شرعی برداشته‌ایم.

امکان پذیرش این اصل، با ایجاد زمینه‌هایی در قرآن همراه است. آنجا که می‌فرماید: «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه= بشارت ده بندگان را، آنانی که سخن‌ها را می‌شنوند و بهترین را برمی‌گزینند» (زمر/۱۷و۱۸).

در جای دیگر خطاب به پیامبر می‌گوید: « بگو، کتابی خدایی که رساناتر به مقصد از تورات و قرآن باشد را بیاورید تا من از آن پیروی کنم» (قصص/٤٩) یعنی اگر «راهکار رساناتر به مقصد» ارائه شود، پیامبرخدا (ص) هم از آن پیروی خواهد کرد تا چه رسد به پیروان شریعت او. عدم پیروی از راهکارهای رساناتر به مقصد، مورد توبیخ قرآن قرار گرفته است (زخرف/٢٤).

در روایات نیز، موارد عدیده‌ای به این مهم فرا می‌خواند. از پیامبر خدا(ص) در پاسخ این پرسش که پیشروان مستقر در سایه عرش خدا چه کسانی هستند؟ نقل شده است، که فرمود: «کسانی که چون حقیقتی را بشنوند می‌پذیرند و حقیقت را بیان می‌کنند در وقتی که از آنان خواسته شود و عدالت را درباره دیگران همچون که درباره خود به اجرا درمی‌آورند» (النوادر/ ۱۵۰).

در روایتی از امام سجاد(ع) درخواست شد که: «تمامی شرایع دین خدای رحمان را معرفی کن» و ایشان حقیقت و اصل آنهار ا در سه چیز بیان فرمود: «قول الحق، والحکم بالعدل والوفاء بالعهد= حق گویی، حکم به عدالت کردن و وفای به عهد و پیمان داشتن» (الخصال، باب الثلاثه، ش۹۰).وقتی که خلاصه و محصول تمامی شرایع (یهود، مسیحیت ، اسلام به معنی خاص کلمه و ...) حکم به عدالت است، و تنها دو شریک دیگر دارد، یعنی «حق گویی و وفای به عهد و پیمان»، هر گونه تردیدی در ملاک و مبنا بودن عدالت برای کلیه احکام شرعی، منتفی می شود.

امیرمؤمنان نیز در روایت معروفش «اسلام» را به معنی «تسلیم در مقابل حق» معرفی می‌کند و این زمینه‌ها، پذیرش مقیاس بودن عدالت را به عنوان مبنای احکام شرعی (که در برخی روایات به آن تصریح شده است) و معیار پذیرش راهکارهای عملی، آسان می‌کند.وقتی که می‌فرمایند: خلاصه و محصول تمامی شرایع (یهود، مسیحیت، اسلام به معنی خاص کلمه و...) حکم به عدالت است، و تنها دو شریک دیگر دارد، یعنی «حق گویی و وفای به عهد و پیمان»، هر گونه تردیدی در ملاک و مبنا بودن عدالت برای کلیه‌ی احکام شرعی، منتفی می‌شود.

بخش بیست و یکم:

امضائی بودن احکام شریعت

نکته‌ی مهم دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، بحث «امضائی بودن احکام شرعی» است. تردیدی در اصل این مسأله بین مسلمین نیست که اکثر احکام اسلام، احکامی امضائی‌اند. اگر تردیدی باشد، در کمیت و کیفیت آن است. اکثر فقهای شیعه تصریح کرده‌اند که تمامی احکام شرعی غیر عبادی، امضائی هستند و شریعت محمدی (ص) با کمی تصرف و یا بدون تصرف، همان راهکارهای عملی قبل از اسلام را مورد امضاء و پذیرش قرارداده است. حتی برخی از بزرگان، در مورد احکام عبادی نیز همین نظر را دارند.

مرحوم استاد، آیة الله منتظری(ره)می گوید: « بخش زیادی از احکام حقوق اسلامی که مربوط به روابط عمومی انسانها و جوامع با یکدیگر است تأسیسی نمی باشد بلکه امضایی است، یعنی قبل از شریعت به شکلی در بین انسانها وجود داشته است و شارع کلا یا بعضا آنها را امضا نموده است».

از مرحوم آیةالله سید ابوالقاسم خویی در کتاب «محاضرات فی أصول الفقه ۱ / ۲۰۶ – ۲۰۸» مشابه همین مضمون نقل شده است که «أن المعاملات أمور عرفیة عقلائیة، ولیست من الماهیات المخترعة عند الشارع المقدس ، وإنما هی ماهیات قد اخترعها العقلاء قبل هذه الشریعة لتمشیة نظام الحیاة ، ثم لما جاء نبینا الأعظم (صلی الله علیه وآله) لم یخالفهم فی هذه الطریقة المستقرة عندهم ، ولم یجعل (صلی الله علیه وآله) طرقا ‹ صفحه ۲۰۷ › خاصة لا بد للناس أن یمشوا علی طبق تلک الطرق ، بل ولم یتصرف فیها تصرفا أساسیا ، بل أمضاها علی ما کانت عندهم ، وتکلم بلسانهم ، فهو (صلی الله علیه وآله) کأحدهم من هذه الجهة .

نعم ، قد تصرف (صلی الله علیه وآله) فیها فی بعض الموارد ، فنهی عن بعض المعاملات : کالمعاملة الربویة وما شاکلها ، وزاد فی بعضها قیدا أو جزءا لم یکن معتبرا عند العقلاء کاعتبار البلوغ فی المتعاقدین ، واعتبار الصیغة فی بعض الموارد . ... وعلی

الجملة : فالمعاملات المأخوذة فی موضوع أدلة الإمضاء – کالبیع ونحوه – معاملات عرفیة عقلائیة ، ولم یتصرف الشارع فیها أی تصرف لا من حیث اللفظ ولا من حیث المعنی ، بل أمضاها بما لها من المفاهیم التی قد استقر علیها الفهم العرفی وتکلم بالألفاظ التی کانت متداولة بینهم فی محاورتهم قبل الشریعة الإسلامیة ، فحینئذ إن شک فی اعتبار أمر زائد علی ما یفهمه العرف والعقلاء فنتمسک بإطلاق الأدلة وننفی بذلک اعتباره کما أنه لم یکن معتبرا عند العرف ، إذ لو کان معتبرا للزم علی الشارع المقدس بیانه ، وحیث إنه (صلی الله علیه وآله) کان فی مقام البیان ولم یبین فعلم عدم اعتباره ».

بخش بیست و دوم:

احکام ثابت و متغیر

در احکام شریعت محمدی، نیز این دوگانه‌ی ثابت و متغیر به ثبت رسیده است. از نظر تاریخی، احکام شرعی که در زمان حیات پیامبر خدا (ص) به پیروان ایشان ابلاغ شده اند، یا دچار تغییر شدند و حکم جایگزینی پیدا کردند و اصطلاحا «نسخ» شدند، و یا ثابت ماندند و نسخ نشدند. برخی احکام نیز پس از رحلت پیامبر (ص) دچار تغییراتی شد. یا کلا منتفی گردید و یا الزامات آن‌ها به توصیه‌هایی غیرالزامی تغییر یافت. برای مثال می‌توان از «تحریم متعه در نکاح و در حج» توسط خلیفه‌ی دوم و یا تصریح به «عدم لزوم خضاب» توسط علی بن ابی‌طالب (ع) اشاره کرد.

این وقایع تاریخی، در کنار واقعیت زندگی بشر و تحولات علمی و عملی آن و اقتضائات عقلی و علمی این تحولات، نشان می‌دهد که شریعت محمدی (یا هر شریعت دیگر) نمی‌تواند نسبت به ضرورت‌های عملی زندگی بشر، بی توجه بماند و در عین حال، ادعای «فطری بودن» خود را داشته باشد. وجود تغییرات ثبت شده در تاریخ شریعت، با هر عددی که اتفاق افتاده باشد، نشانگر «قابلیت منطقی احکام شریعت برای تغییر» است. بنا براین، ادعای کلی برخی افراد مبنی بر «ثابت بودن کلیه‌ی احکام شریعت تا روز قیامت» منقوض است با احکام منسوخه‌ای که در قرآن کریم آمده است و یا با عناوین مختلف در فقه مذاهب گوناگون جعفری، مالکی، حنفی، شافعی و حنبلی رسما پذیرفته شده است.

در ضرورت تغییر احکام شریعت خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: «نوامیس الهی... سه صنف باشد؛ اول؛ آنچه راجع بود به هر نفسی به انفراد، مانند عبادات و احکام. دوم؛ آنچه راجع بود به اهل منازل به مشارکت، مانند مناکحات و دیگر معاملات. سوم؛ آنچه راجع بود به اهل شهرها و اقلیت‌ها، مانند حدود و سیاسات و این نوع علم را فقه خوانند و چون مبدأ این جنس اعمال، «وضع» است، به تقلب اصول و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در تبدل افتد» (اخلاق ناصری/۱۰ و

۱۱). ایشان «تبدل در قوانین و احکام فقهی» را به «تقلب اصول و تبدل و تحول روزگار» موکول کرده و آن را تأیید کرده است.
مرحوم شیخ طوسی نیز در بیان علت نسخ شرایع سابقه، توسط شریعت محمدی (ص) از دلیلی استفاده می‌کند که عقلی و تجربی است و «دلایل عقلی تخصیص بردار نیستند».
ایشان می‌نویسد؛ «شریعت پیامبر ما، نسخ کننده‌ی شرایع سابقه است به این جهت که مصالح بشر به حسب زمان و افراد تغییر می‌کند همانگونه که معالجات پزشکی برای هر مریضی به حساب مزاج و بیماری او متفاوت است» (جواهرالفقه/۲٤۸ و ۲٤۹).
مرحوم آیت الله مطهری، می‌گوید؛ «مبتنی بودن احکام اسلامی بر یک سلسله مصالح و مفاسد به اصطلاح زمینی (یعنی مربوط به انسان که در دسترس کشف عقل و علم بشر است) از یک طرف و سیستم قانون‌گذاری اسلام که به نحو قضایای حقیقیه است (یعنی حکم را روی عناوین کلیه برده است نه روی افراد) از طرف دیگر، این دو، امکان زیادی به مجتهد می‌دهد که به حکم خود اسلام، در شرایط مختلف زمانی و مکانی، فتواهای مختلف بدهد و در واقع، کشف کند که چیزی در یک زمان حلال است و در یک زمان حرام، در یک زمان واجب است، در زمان دیگر مستحب. یک زمان چنین است، یک زمان چنان» (اسلام ومقتضیات زمان ۲/۳۱).
آشکار ساختن «ملاک ثبات و تغییر در احکام شرعی» و سپس توجه به «بیان مصادیق مشخص دارای ملاک» ، از پرداختن به گزاره ی کلی «وجود ثابت و متغیر شریعت» ارزشمند تر است . ظاهرا تا هنگامی که بحث از کلیات باشد ، چندان اختلافی بین فقیهان پدیدار نمی گردد ولی هنگامی که بحث به «ملاک ها ومعیارها» یا «مصادیق ثابت و متغیر مبتنی بر ملاک ها» می رسد ، اختلافات شدیدی پیدا می شود تا جایی که برخی تاب نیاورده و اقدام به «تکفیر و تفسیق» می کنند .
اگر سخن از بحثی علمی و روشمند است (که هست) نباید از خوشامد یا بد آمد دیگران هراسی به دل راه داد و باید مبتنی بر یافته های علمی به این اقدام ضروری (که البته بسیار با تأخیر صورت می گیرد) پرداخت و شریعت محمدی (ص) را به جایگاه فطری آن بازگرداند .
کشف ملاک ومعیار ثبات یا تغیّر احکام ، در گرو چند مطلب است که اجمالا به اهم آن مطالب می پردازم :

۱- احکام شریعت را تابع مصالح و مفاسد واقعی در زندگی بشر بدانیم .
۲- اهداف و مقاصد اصلی و فرعی شریعت از بیان احکام شرعی را بطور کلی پیدا کنیم .
۳- هدف خاص از تشریع حکم خاص مورد بحث را پیدا کنیم .
٤- احکام شریعت را به عنوان مجموعه ای هماهنگ و منسجم ارزیابی کنیم .
۵- نسبت احکام شرعی با رویکردهای عرفی رایج در عصر نزول وحی را پیدا کنیم .
٦- با توجه به اقرار پیامبر خدا (ص) در مورد مأمور بودن به « مدارا کردن با بندگان خدا » باید محدوده ی « احکام مداراتی » از « احکام واقعی » را جدا کرده و رویکرد لازم در هر زمان را معین کنیم .
۷- تفاوت بیانات وحیانی پیامبر از سخنان و رویکردهای عادی، شخصی و بشری او را بدانیم و این دو رویکرد را با یکدیگر درهم نیامیزیم .
و ...

اهداف و مقاصد احکام شریعت. تردیدی نیست که الزامات شرعی ، همچون الزامات عقلی ، برای تأمین حداقل های لازم در زندگی اخلاقی و ایمانی بشر تشریع شده اند . اگر حکمی لازم شمرده شده است ، به این معنی است که برای رسیدن به حداقل اهداف اخلاقی و تعالی انسانی و ایمانی، باید کار خاصی را مرتکب شد یا از ارتکاب آن پرهیز کرد . بنابر این ، ترک الزامات تشریعی برای پیروان شریعت ، به منزله ی اطمینان به عدم رسیدن آنان به اهداف و مقاصد یاد شده است . اکنون باید دید که آن اهداف و مقاصد کدامند؟ در بررسی اجمالی مطلب، به دو نکته ی اساسی می رسیم ۱- تعبد و ۲- عدالت .

در بخش عبادات، همانگونه که گذشت ملاک « تعبد » است، البته ، نمی توان امکان ملاک بودن « عدالت » در بخش عبادات را بکلی منتفی دانست ، چرا که روح عبادات در اسلام « تفکر و تواضع » است . تفکر در مورد مؤثر دانستن غیر خود و رابطه ی خویش به عنوان موجودی محدود با « هستی بخش نامحدود » و تواضع در برابر موجودیت حقیقی دیگران و پرهیز کردن از « تکبر و غرور » و به یاد آوردن « ناتوانی های خویش در رفع برخی مشکلات و موانع طبیعی زندگی بشری » که توجه به این

موارد ، آدمی را به « تعادل روحی و روانی » می رساند و او را در زندگی اجتماعی نیز « متعادل » می سازد .
در این بخش از احکام شرعی ، هرچه که با دلایل اطمینان آور ، لزوم فعل یا ترک آن ثابت گردد ، الزام آور بوده و ظاهرا تحولی در اصل احکامی همچون « نماز ، روزه و حج » پدید نمی آید ، گرچه در شرایط و کیفیت آن ، تغییراتی پدید آید . بنا براین ، ظاهرا « احکام عبادی » از جمله ی احکام ثابت شریعت محمدی (ص) شمرده می شوند . در بخش معاملات (احکام غیر عبادی) نیز آنچانکه به تفصیل گذشت ملاک اصلی « عدالت و عقلانیت » است .

مدارا (در نظر گرفتن توان عقل و درک مخاطب)

در روایتی صحیحه ، امام صادق (ع) از قول پیامبر خدا (ص) نقل کرده است که: « امرنی ربی بمداراة الناس کما امرنی باداء الفرائض (کافی۲/ ۱۱۷) = پروردگارم مرا به مدارای با بشر دستور داد همان گونه که دستور انجام همه فرائض و الزامیات شرعی را داده است » . همین روایت با نقلی دیگر می گوید : « به من دستور مدارا با بشر داده شده همان گونه که دستور به تبلیغ رسالت داده شده است (امرت بمداراة الناس کما امرت بتبلیغ الرسالة، تحف العقول / ٤۸) .
روایاتی که با اسناد معتبر از « لزوم مدارا » با تمامی افراد بشر سخن می گویند (خصوصا کسانی که در معرض اندیشه های دینی هستند) در حد تواتر است و تردیدی در صحت صدور آن نمی توان روا داشت . سیاست عمده اجرایی اسلام ، مبتنی بر « مدارا » است و مقصود از آن ، رعایت تحمل فکری بشر برای پذیرش اندیشه ها و راهکارهای شرعی است. خواه حکم شرعی قرآنی باشد یا روایی . به همین جهت دستور به « ترغیب انسان ها » نسبت به اندیشه ها و راهکارهای شرعی داده شده است . یعنی وظیفه ی اصلی دانشمندان و اهل شریعت ، بیان حقایق دین و شریعت به گونه ای است که باعث رغبت و تمایل مردم جهان به اندیشه های شرعی شود .
پس نمی توان نسبت به واکنش عقلای بشر ، بی تفاوتی پیشه کرد و بدون توجه به آن ، با ادعای دفاع از شرع و لزوم بیان احکام شرعی ، افکار عمومی جهانیان را نسبت به دین و شریعت بدبین کرد . شریعتی که در آغاز، با تاکید بر عقلانیت بشر عصر جاهلیت و به هوش آوردن افراد غافل، آنان را به سوی حقیقت راهنمایی کرد و طبق اصول مسلم و

نقل موکد و اطمینان آور قرآن و سنت ، در روز رستاخیز که پایان نامه ی زندگی و فعالیت بشر » را صادر می کنند تنها با تکیه بر عقل فردی افراد بشر ، محاسبه و کیفر و پاداش را به انجام می رسانند ، نمی تواند در صحنه زندگی و دوران گذار (بین مبدا و منتهی) نسبت به کنش ها و واکنش های عقل بشر بی تفاوت بماند و صرفا از او « تعبد بدون تفکر » را طلب کند . آن هم شریعت محمدی که با افتخار می گوید: «برترین عبادت ، تفکر است» و یا «یک ساعت فکر کردن برتر از هفتاد سال (میانگین عمر بشر) عبادت است» .

البته ملاک تشخیص اندازه طاقت و تحمل بشر، عقلاء و اندیشمندان بشرند و طبیعی است که دانشمندان مسلمان نیز باید در خصوص این مسئله به تحقیق و تفحص دائمی مشغول باشند . امروزه می توان از مراکز آمارگیری و نظرسنجی بهره گرفت و یا با شرکت در سمینارهای علمی و مجامع بین المللی و طرح نظریات شرعی به عنوان پیشنهاداتی خاص ، میزان قبول یا رد آن و دلایل هر یک را فهمید .

از امیر مومنان علی (ع) نقل شده است که ؛ « خردمندانه ترین رفتار پس از ایمان به خدا ، مدارا کردن با بشر است » (من لایحضره الفقیه ٤/ ٣٨٧).

حجیت سیره عقلا یا حجیت عقل عرفی

احکام امضائی شریعت محمدی (ص) مبتنی بر درک و فهم عقلای بشر در زمان نزول وحی صادر شده اند و آنچه رایج بوده است را با اندکی دخل و تصرف ، امضاء کرده و به رسمیت شناخته است . در آن زمان که چنین اقدامی از سوی شارع انجام می گرفت ، عاقلانه ترین و عادلانه ترین راهکارهای موجود، از بین راهکارهای متفاوت (در جایی که چند راه وجود داشت) گزینش می شدند. طبیعتا این راهکارها، بر میزان دانش و توانایی های علمی و تکنولوژیکی آن روز بشر مبتنی بوده است.

از طرفی تردیدی در رشد علم و تکنولوژی امروز بشر نسبت به زمان های گذشته در زمینه های مختلف ، وجود ندارد و این رشد علمی ، به رشد عقلانیت بشری نیز انجامیده است . اکنون اگر تعارضی بین راهکارهای عقلائی مرسوم در زمان های گذشته وحال پدید آید، به گونه ای که بهره گیری از راهکارهای گذشته، در زمان ما ، نامعقول و غیر منطقی باشد ، چه باید کرد ؟ آیا باید به راهکارهای پیشین « تعبد » ورزید یا باید

راهکارهای جدید را پذیرفت و بهره گیری از آن راهکارهای پیشین را شرعا ممنوع دانست ؟

برخی این پرسش را به گونه ای تحریک آمیز ، مطرح می کنند که ؛ « آیا راهکار عرفی بشر امروز برتر از راهکارهای مورد تایید شرع است؟ »

پاسخ به این پرسش را می توان این گونه بیان کرد که ؛ « اگر شریعت محمدی(ص) بدون توجه به توانایی بشر و خصوصاً میزان درک و فهم بشر عصر جاهلیت و آغاز دوره اسلامی، اقدام به تشریع راهکارهای عملی کرده بود و یا احکام او امضایی نبود ، یعنی همان روش های مرسوم زمانه را با اندکی اصلاح نپذیرفته بود ، و به اصطلاح فقهی، احکام « معاملات بمعنی الاعم » در فقه اسلامی، «تأسیسی » بود و نه امضایی ، ترجیح راهکارهای عرفی بر راهکارهای شرعی ، مستلزم « ترجیح درک و فهم بشری بر تشخیص حقیقت از سوی خدای رحمان» بود که این امر مطمئناً مردود است.

ولی حال که سخن از ترجیح فهم و درک رایج عقلای عصر حاضر بر فهم و درک رایج عقلای عصر جاهلیت (و زمان های مقارن با آن) است که البته به عنوان ملاک توان بشری آن روز ، مورد تأیید خداوند و شریعت محمدی(ع) قرار گرفته ، می توان با حفظ ایمان به روش بر حق شریعت محمدی(ع) ، پذیرای این ترجیح شد . چرا که ملاک تأیید راهکارهای مرسوم آن زمان « رواج و قبول انسان » بوده و امروز که آن راهکارها کاربردی ندارد و از رواج افتاده و راهکارهای دیگری رایج شده است، همان ملاک پذیرفته شده نزد شارع مقدس، حکم می کند که توان و درک و فهم بشر امروز را جایگزین فهم و درک پیشینیان کنیم و نظر بشر امروز را بر دیدگاه بشر دیروز ترجیح دهیم » .

در حقیقت این امر از نوع « تبدل مصداق » است. ملاک ثابت آن « رایج بودن راهکارهای مبتنی بر عقلانیت بشر در هر عصر و زمان است» که در زمان جاهلیت و آغاز اسلام ، مصادیق خاص خود را داشته و امروز ، مصداق های دیگری یافته است . به بیان فقهی « سیره عقلاء » از آن جهت مورد توجه و تأیید شریعت محمدی(ع) قرار گرفته که « عقل و فهم بشر در هر زمان » ملاک حقیقی برای تکلیف شرعی بوده است (لایکلف الله نفسا الاّ وسعها) و با کشف این « ملاک قطعی » و « تنقیح مناط واقعی » سیره عقلاء در هر زمان « حجت شرعی » خواهد بود و مطمئن خواهیم شد که نه تنها «

ردع » و نهی شارع را در پی نخواهد داشت، بلکه تأکید و تکرار « لزوم عمل بر طبق آنچه با عقل و خرد انسانی هماهنگ است و عدم لزوم پذیرش آنچه ناهماهنگ است» نشانگر تأکید اسلام بر «صحت عمل به سیره عقلاء» در هر عصری است.
بنا بر این ، اصولاً سخن از ترجیح دیدگاه بشر بر تشخیص الهی نیست، بلکه سخن از ترجیح دیدگاه انسان ها بر همنوعان خویش است. تنها امری که سبب توهم گردیده تا آن را از نوع ترجیح فهم بشر بر فهم الهی قلمداد کند ، تأییدی است که شارع مقدس از سیره و رفتار پیشینیان کرده است و هیچ تردیدی وجود ندارد که تنها ملاک این تأیید ، میزان توانایی عقلی و انس پیشینیان با آن راهکارها و عادلانه تر بودن روش های انسانی مورد تأیید شرع بر روش های مخالف در همان زمان بوده است و این امر، هرگز به منزله تأیید قطعی و « نهایی دانستن عدالت موجود در آن راهکارها » نبوده و نیست .
بنابراین با کشف ملاک قطعی حاکم بر حجیت سیره عقلاء ، معلوم می شود که « سیره عقلاء » از آن جهت که بیانگر میزان عقلانیت جامعه بشری است و نمی توان بشر را به «فوق طاقت و تحمل» او تکلیف کرد، حجت است و در زمان حاضر ، نیز سیره عقلاء بشر امروز ، حجت است و معلوم است که «رفتارهای عقلانی و منطقی عقلاء» مورد نظر است . به اصطلاح فقهی ، عقلاء از آن جهت که عاقل اند و از عقل بهره می گیرند (بماهم عقلاء) رفتارهای آنان پذیرفته می شود و هر جا که توافقی بین عقلاء (اکثریت آنان) حاصل نشود ، نمی توان به تأیید آن اقدام کرد .
امیرمومنان علی(ع) فرمود: « خدا، فرستادگانش را به سوی بشر فرستاد و انبیائش را چون تیری به سوی آنان انداخت تا وفای به عهد و پیمان فطری آنان را گوشزد کرده و... عقل مدفون بشر را پیش چشم او آشکار کنند (لیستادوهم میثاق فطرته... و لیثیروا لهم دفائن العقول_نهج البلاغه،خطبه ۱) ... » .
آشکار کردن عقل مدفون بشر ، برای آن صورت گرفته که بشر را به « پیروی از عقل » فراخواند . اگر بشر امروز به این هدف انبیاء عمل می کند، ناخودآگاه شکرگزار رفتار انبیاء و نعمت و هدایت الهی است، هر چند ممکن است به زبان ، منکر خدا و تلاش چشمگیر انبیای الهی باشد . شاید ختم نبوت و نیامدن معجزه ماندگاری غیر از کتاب ، به نوعی بیانگر عصر عقلانیت و رشد و شکوفایی بشر در جنبه های نظری و عقلانی باشد . یعنی از این پس که دین خدا تکمیل شده (الیوم اکملت لکم دینکم_مائده/۳) و

راهنمایی های لازم به عمل آمده و راه صحیح زندگی نشان داده شده ، بشر می ماند و حجت باقی مانده خدا (حجت درونی) که عقل آدمی است .

نباید از اینکه « عقل جایگزین شرع » شود ترسی به دل راه دهیم . چرا که این هدف شارع مقدس است و تمامی تلاش شریعت ، عمده کردن عقل بشر و مسلط کردن آن بر عوامل و انگیزه های دیگر، در مقام عمل فردی و اجتماعی بوده است و آنچه اهمیت دارد ، اصل وصول به این هدف است . هوشیاری افراد نسبت به این که « این خدا و دین و شریعت است که او را به چنین مقام رفیعی هدایت کرده اند » البته خوب است و لازم ، تا شکر نعمت به جای آورند و انگیزه ی الهی را در کنار انگیزه ی انسانی قرار دهند و به یاری عقل بشتابند ، ولی غفلت از آن ، تنها به منزله از دست دادن انگیزه الهی برای عمل بر طبق عقل است و اگر بدون این انگیزه و تنها از جهت انسانی به رفتار عقلانی ملتزم شوند ، اصل رفتارشان صحیح و موجب نجات خواهد بود . هر چند مزایایی که برای انگیزه الهی بوده را از دست خواهند داد . این مطلب در روایات معتبره تأیید شده که مثلاً « ترک شرب خمر با انگیزه حفظ سلامت جسمی و نه به خاطر دستور خدا، موجب پاداش اخروی و بهشتی شدن افراد می شود» (وسائل الشیعه ۱۷/۲٥۸، کافی ٦/٤۳۰ ش ۸ و ۹) .

حتی در گزارشی از این مسئله ، وقتی علی بن ابیطالب (ع) این سخن را از پیامبر خدا (ص) می شنود ، متعجبانه می پرسد: «به بهشت می رود در حالی که به خاطر دستور خدا آن را ترک نکرده بلکه به خاطر کسب سلامت و حفظ صحت خود پرهیز کرده است؟! » پیامبر خدا (ص) می فرماید : « آری، چنین است و در حقیقت خدا از او تشکر می کند» (من لایحضره الفقیه ,٤/۳٥۲ وسائل الشیعه ۱۷/۲٤۳) .

با توجه به موارد فوق:

یکم ؛ مفهوم امضائی بودن احکام شرعی ، پذیرفتن قوانین عرفی و عقلائی از سوی شارع است و ملاک آن « عقلانیت و عدالت نسبی » موجود در آن ها است .

دوم ؛ « وجوب اتباع احسن » امری مطلق و عقلانی است که با همین « اطلاق » مورد تأیید و تأکید قرآن کریم قرار گرفته است و طبیعتا شامل تمامی موضوعات و راهکارهای شرعی نیز می گردد .

سوم ؛ « وجوب اتباع اهدی » در نصوص قرآنی مورد تأکید قرار گرفته است و تخصیص بردار نیست .

چهارم ؛ شریعت محمدی با تأکید بر « حجیت عقل بشری » در تمامی مسائل تأکید ورزیده است و آن را حجت باطنی و پیامبران را حجت ظاهری شمرده است و خود ، تنها در « منطقة الفراغ حکم عقل» دست به تشریع زده است.

پنجم ؛ در قرآن و روایات معتبره ، از مخاطب می خواهد که به هیچ عنوان ، مطلبی را بر خلاف عقل خویش نپذیرد ، و موارد خلاف آن را مورد شماتت و سرزنش قرارداده و آن را گمراهی دانسته است .

و ...

سخن گفتن از ثبات و تغیّر احکام شریعت در حوزه ی مسائل غیر عبادی ، دائر مدار « بقاء یا عدم بقاء عقلانیت و عدالت موجود در احکام یاد شده و برتری آن ها بر سایر راهکارهای بدیل » است . اگر همچنان برتر (احسن و اهدی) باشند ، ثابت می مانند و گرنه ، جای خودرا به راهکارهای برتر می دهند .

ملاکهای تمییز ثابت و متغیر از منظر استاد

استاد گرانقدر ما آیة الله منتظری(ره) سخنی مفصل در پاسخ به پرسشی در خصوص احکام ثابت و متغیر ارائه کرده اند که بسیار ارزشمند است. متن آن پرسش و پاسخ را ببینید:

برای تشخیص ثابت یا متغیر بودن احکام شرع چه معیاری وجود دارد؟ آیا عبادی یا معاملی بودن موضوع آن ملاک است، یا تأسیسی یا امضایی بودن آن، و یا معیار دیگری وجود دارد؟

جواب : تغییر حکم شارع با محفوظ بودن و بقای موضوع آن به هیچ وجه صحیح نیست، بلکه معقول نیز نمی باشد; زیرا نسبت هرحکمی به موضوع خود همچون نسبت معلول به علت است و با بقای علت، انعدام و زوال معلول عقلا ممکن نخواهد بود. بنابراین تغییر هر حکم نسبت به موضوع خود با نوعی از تغییر و تفاوت درموضوع و در نتیجه زوال موضوع اول همراه می‌باشد.

و این تغییر به یکی از راههای زیر ممکن است :

الف : موضوع حکم، تغییر ماهوی پیدا کند; نظیر استحاله در اشیاء نجس، همچون میته حیوان در نمکزار که پس از مدتی به نمک تبدیل می‌شود. یا تبدل اجزاء میته یا کود حیوانی به اجزای درختان و گیاهان . این گونه تغییر، تغییر صورت نوعیه و ماهیت به شمار می‌آید.

ب : عارض شدن یکی از عناوین ثانویه بر موضوع ; همچون ضرورت و ضرر و حرج و نظایر آن . به عنوان مثال وضویی که مستلزم ضرر فوق العاده یا مرض باشد با وضویی که چنین نباشد عرفا دو موضوع شمرده می‌شوند; و لذا هرکدام حکم جداگانه ای دارد.

ج : مزاحمت دو حکم در مقام امتثال، با فرض رجحان یکی از آن دو بر دیگری ; همچون تزاحم وجوب تطهیر مسجد با وجوب نماز در فرض وسعت وقت، که در نظر شارع تطهیر مسجد اهم و مقدم بر نماز خواهد بود. و درحقیقت حکم وجوب نماز در وسعت وقت مقید است به عدم تزاحم واجب اهمی همچون تطهیر مسجد با آن .

د : نسخ حکم سابق به واسطه حکم لاحق ; و در این قسم هرچند به حسب ظاهر چه بسا موضوع حکم اول باقی است، ولی درحقیقت در نظر قانونگذار اسلامی یعنی شارع مقدس، مصالح و یا مفاسدی که بر اساس آن حکم اول تشریع شده تغییر نموده است ; زیرا بدون تغییر آنها تغییر حکم، گزاف و بر شارع حکیم قبیح می‌باشد. و این گونه مصالح و مفاسد که نقش اساسی در تشریع دارند به منزله موضوع حقیقی و در سلسله علل احکام شرعی می‌باشند. بنابراین نسخ حکم به معنای تمام شدن مدت آن به علت تغییر مصلحت یا مفسده در ناحیه موضوع آن می‌باشد.

هـ : پایان موسم در احکام موسمی ; مثل حرمت گوشت حُمُر وحشیه در یکی از جنگ ها، و یا مثلا کراهت پوشیدن جامه سیاه بر فرض این که حکم مذکور در زمان قیام سیاه جامگان تشریع شده باشد. تغییر حکم در این قسم نیز به تغییر مصلحت یا مفسده با توجه به شرایط زمانی بازمی گردد; زیرا با عدم تغییر مصلحت یا مفسده، تغییر حکم گزاف خواهد بود.

و : تغییر در موضوعاتی که موضوع احکام ولایی و حکومتی قرار می‌گیرند; نظیر جهاد، صلح و تحریم استفاده از بعضی کالاها به خاطر مصالح یا مفاسدی که تشخیص آنها به دست کارشناسان حکومت صالح می‌باشد. در این قسم نیز تغییر حکم به علت تغییر

مصالح یا مفاسدی است که منجر به صدور حکم حکومتی می‌شود. و می‌توان این قسم را از مصادیق بند "ج" شمرد.
ز : زایل شدن علت در مواردی که حکم منصوص العلة باشد; رمز تغییر حکم در این قسم آن است که علت حکم همان موضوع اصلی آن می‌باشد و با زوال آن، موضوع حکم زایل یا متغیر شده است . با توجه به این که احکام شریعت بدون درنظر گرفتن مصلحت یا مفسده واقعی و از روی گزاف نمی باشند، در این قسم که حکم منصوص العلة می‌باشد نیز زوال علت به معنای تغییر مصلحت یا مفسده می‌باشد.
از آنچه بیان شد فهمیده می‌شود اساس تغییر حکم، حتی در قسم اول که موضوع حکم تغییر ماهوی می‌یابد، ناشی از تغییر موضوع حقیقی حکم یعنی مصالح یا مفاسد واقعی است ; که بنابر نظر عدلیه از مبادی اصلی تشریعات شارع حکیم می‌باشد. البته تشخیص مصالح و مفاسد واقعی و تغییر آنها در بسیاری از احکام برای غیر شارع – که به مصالح و مفاسد واقعی و تار و پود نظام خلقت و ساختار وجودی انسان آگاه نمی باشند – مقدور و میسور نیست ; ولی در بعضی دیگر از احکام بسا امکان آن وجود داشته باشد.
در تمام موارد ذکر شده، هرچند مستقیما کشف و دسترسی به مصالح یا مفاسد احکام تغییریافته برای غیرشارع میسور نمی باشد، ولی از این که تغییری در حکم پیدا می‌شود به نحو برهان ان و کشف علت به وسیله معلول به دست می‌آوریم که قطعا آن مصالح یا مفاسد به شکلی دستخوش تغییر و تبدل گردیده است .
بر این اساس اگر فقیه در حوزه احکامی که به یقین تعبدی نمی باشند، با تشخیص کارشناسان به تغییر مصلحت و مفسده واقعی، قطع و یقین پیدا کرد، به طوری که بقای حکم اول گزاف باشد، در چنین موردی می‌تواند حکم جدیدی را استنباط نماید. درحقیقت در این گونه موارد حکم سابق تغییر نیافته بلکه موضوع حقیقی آن که همان مصالح یا مفاسد واقعی می‌باشد تغییر کرده است ; و تعبیر به تغییر حکم در آنها تعبیر مسامحه ای است .
بنابراین تغییر احکام در موارد ذکر شده هیچ منافاتی با روایات دال بر این که "حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة" ندارد; زیرا مفاد این روایات بقاء احکام حلال و حرام نسبت به موضوعات خود می‌باشد و در موارد ذکر شده، موضوعات احکام تغییر یافته است (مجازات های اسلامی و حقوق بشر/۹۸ تا ۱۰۲).

این کلام خداوندی برای تشریح اهداف کلی و تبیین مصالح و مفاسدی که اوامر و نواهی شریعت را برانگیخته است بسیار جامع و گویا است که ؛ «ان الله یأمر بالعدل و الإحسان و ایتائ ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی، یعظکم لعلکم تذکّرون » (نحل/۹۰). «خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد؛ و از فحشا و منکر و ستم، نهی می‌کند؛ خداوند به شما اندرز می‌دهد، شاید متذکّر شوید.»
در بیانی دیگر، استاد علامه ی ما، آیة الله منتظری(قده) آورده است:
کشف مصالح و مفاسد گاه به وسیله عقل صائب فطری فردی و گاه توسط عقل مستقیم جمعی و گاه از سوی خالق عقل، خداوند متعال است ; و به لحاظ اعتبار عقل صائب آنچه عقل ادراک می‌کند همان حکم شرع مبین است ; لذا گفته شده است : "کل ما حکم به العقل حکم به الشرع". چنان که نزد عقل سالم که به قصور خود و کمال خالق خود واقف است آنچه خداوند می‌گوید مقبول است ; از این رو می‌گویند: "کل ما حکم به الشرع حکم به العقل".
بر این اساس عقل جمعی اگر آگاهانه و از روی بصیرت و با توجه به مصالح و مفاسد و شناخت انسان و هدف از خلقت او و نیز رابطه انسان با جهان آفرینش و آفریننده او تحقق یابد، می‌تواند منشاء حقوق قرار گیرد. و حقوق قراردادی به این معنا قسیم حقوق اسلامی نیست، بلکه می‌تواند بخشی از آن باشد; زیرا بخش زیادی از احکام حقوق اسلامی که مربوط به روابط عمومی انسانها و جوامع با یکدیگر است تأسیسی نمی باشد بلکه امضایی است ; یعنی قبل از شریعت به شکلی در بین انسانها وجود داشته است و شارع کلا یا بعضا آنها را امضا نموده است . بنابراین حقوقی که ناشی از احکام امضایی شارع می‌باشند قهرا امضایی خواهند بود.
بر این اساس این گونه امور هر کجا در لسان ادله مسکوت مانده و شارع حق یا حکم خاصی را مقرر نکرده باشد، می‌توان اراده عمومی جامعه را ملاک حق یا حکم قرار داد; زیرا در این گونه امور سکوت آگاهانه شارع و عدم ردع او دلیل بر رضایت شارع و جواز رجوع به سیره و تشخیص عقلا و اراده عمومی آنان خواهد بود.
اما نباید از این حقیقت نیز غفلت شود که اراده عمومی جامعه در یک زمان یا مکان خاص نمی تواند برای دیگران که در زمان یا مکان دیگری زیست می‌کنند حجت شرعی یا عقلی باشد. حتی اگر بعضی مفاهیم و امور اجتماعی مورد توافق و اراده عام جهانی

قرار گرفت، به گونه ای که همه یا اکثریت مردم جهان آگاهانه و با اختیار به آن رأی مثبت دادند – مانند بسیاری از مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر – در این صورت امور مذکوره به مقتضای ادله وجوب وفای به عقود و تعهدات هرچند برای نسل معاصر و حاضر اعتبار عقلایی و شرعی خواهد داشت و لازم الاجرا می‌باشد، ولی برای نسلهای آینده تا مجددا نظرخواهی نشود لازم الاجرا نخواهد بود.
و اگر به نحو اطمینان ثابت شد که ثبوت یا نفی حق یا حکمی که مفاد دلیل غیر قطعی شرع است بر خلاف حکم اطمینان آور عقل (عقل نظری) یا دستاورد اطمینان آور عقلا و فرهیختگان زمان (عقل عملی) می‌باشد، در این صورت کشف می‌شود که اصولا مراد و نظر واقعی شارع چیزی غیر از مفاد ظاهری آن دلیل می‌باشد، و یا آن مفاد منحصر به زمان و مکان خاصی بوده که اقتضائات دیگری داشته و منشاء آن از قبیل مصالح و مفاسد متغیر می‌باشد.
گفتنی است عدل در تشریع نیز به معنای مطابقت آن با مصالح و مفاسد ذکر شده می‌باشد. نادیده گرفتن این گونه مصالح و مفاسد در هر موردی از طرف خداوند در مرحله تشریع ظلم محسوب است، که ساحت او منزه از آن می‌باشد. از این رو عدلیه می‌گویند: نظام تشریع الهی مطابق با عدل است، و طبعا به واسطه ارتباط تنگاتنگ حق و تکلیف باید در مرحله عمل همان شریعت عادله به اجرا درآید و هر حقی به صاحب آن واگذار گردد; و این همان عدالت در عمل و رفتار می‌باشد (رساله ی حقوق/۱۹ تا ۲۱).



عقلانیت مشترک بشری، در دو بعد مثبت و منفی حضور خود را به شریعت تحمیل می‌کند.

چکیده: *در هشت قسمت گذشته بیست و دو بخش از رساله«مبانی شریعت» مورد بحث قرار گرفت، از جمله نظریه‌ی عدم برتری مطلق انسان بر سایر مخلوقات، اصول عقلانیت نظری و عملی، اصالة الاباحه‌ی عقلیه، اصول سه گانه دین یگانه (ایمان به خدا و آخرت و عمل صالح)، اخلاق و مبانی آن، مدارا در حکمرانی، تفقه مداراتی، تقیه مداراتی، نفی ملازمه بین نبوت و امامت با حکومت و زعامت سیاسی، و مسئولیت عالمان شریعت.*

در قسمت قبل توضیح داده شد که ملاک اصلی احکام عبادی تعبد و ملاک اساسی احکام غیرعبادی عدالت و عقلانیت است. با توجه به ظرفیت محدود انسانی حرکت تدریجی و تکاملی اسلام از عدالت نسبی به سمت عدالت مطلق بوده است. مراد از عدالت مطلق تساوی است. مفهوم امضائی بودن احکام شرعی، پذیرفتن قوانین عرفی و عقلائی از سوی شارع است. سیره عقلاء از آن جهت مورد توجه و تأیید شریعت محمدی(ع) قرار گرفته که عقل و فهم بشر در هر زمان ملاک حقیقی برای تکلیف شرعی بوده است و با کشف این ملاک قطعی و تنقیح مناط واقعی سیره عقلاء در هر زمان حجت شرعی خواهد بود. سخن گفتن از ثبات و تغیّر احکام شریعت در حوزه ی مسائل غیر عبادی، دائر مدار بقاء یا عدم بقاء عقلانیت و عدالت موجود در احکام یاد شده و برتری آن ها بر سایر راهکارهای بدیل است . اگر همچنان برتر باشند، ثابت می مانند و گرنه جای خودرا به راهکارهای برتر می دهند.

در این قسمت شش بخش دیگر از مبانی شریعت مورد بحث قرار می گیرد: بخش بیست و سوم با عنوان عقل برترین و معتبرترین دلیل شریعت که در واقع تکمیل بخش سوم رساله است، حجیت عقل در حوزه احکام شریعت یا کشف ملاک احکام را تشریح می کند، و رویکرد فقهای مقلده در تخطئه عملی عقل را رویکردی ضد اخلاقی و تحقیرآمیز ارزیابی می کند.

عنوان بخش بیست و چهارم منطقة الفراغ عقل حوزه نقل معتبر شرعی است و در حقیقت تفصیل نکته ای است که در بخش بیست و دوم مطرح شد. عقلانیت مشترک بشری، در دو بعد مثبت و منفی حضور خود را به شریعت تحمیل می‌کند. در تمامی اصول و فروع شریعت، محوریت و حجیت عقل، جاری و ساری است و شریعت، تنها در «منطقة الفراغ حکم عقل» حق تشریع و گزینش دارد. حوزه‌های عظیم احکام عبادی و اکثریت احکام غیرعبادی شریعت، که عقلای بشر

با آن هیچ اختلاف نظری ندارند و تمامی احکام غیر عبادی‌ای که عقلای بشر در آن اختلاف نظر دارند همچنان در محدوده‌ی حضور و گزینش شریعت باقی خواهد ماند.
بخش بیست و پنجم با عنوان قرآن سند اصلی و معتبر نقلی برای احکام شریعت تکمله بخش هشتم است. نقل قرآنی قطعی السند و ظنی الدلالهٔ است.
عنوان بخش بیست و ششم روایات معتبره سند دوم برای احکام شریعت است. تواتر معنوی، ظنی بودن اخبار آحاد و دلالت امر و نهی از نکاتی است که در این بخش توضیح داده شدند.
نتیجه بخش بیست و هفتم اجماع زیر مجموعه روایات معنبره این است: وانهادن نظریات اجماعی یا مشهور فقهاء، و نفی انتساب آن به شریعت، در صورتی که دلیل یا دلایل علمی (عقلی و نقلی) معتبری در مقابل نظریات یادشده، وجود داشته باشند، کاملا علمی است و هرگز به معنی اقدام بر خلاف ضروری شریعت یا مذهب، ارزیابی نمی‌شود.
و بالاخره در بخش بیست و هشتم اصول عملیه یعنی برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب به اختصار مورد بحث قرار می گیرند.

***

بخش بیست و سوم:

عقل، برترین و معتبرترین دلیل شریعت

حجیت عقل و علم بشر، ذاتی است. حکمی که از طریق عقل ثابت می شود، حکمی صد درصد «واقعی» شمرده می شود و تردیدی در صحت آن روا داشته نمی شود. همه ی انسان ها از نظر عقلی، موظف‌اند که به حکم ثابت عقل خود ملتزم باشند و از آن تخلف نکنند.
از «جنبه ی نظری» هیچکس را نمی توان به امری بر خلاف عقل و علم او وادار کرد، و یا نمی توان او را از التزام به نظریات علمی و عقلانی‌اش باز داشت. این مطلب را پیش از این (بخش سوم) بررسی کردیم.
اکنون از منظر شریعت به «حجیت عقل» می‌پردازیم تا معلوم گردد که در حوزه‌ی احکام شریعت نیز این حجیت وجود دارد و به عنوان «ملاک احکام» مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است.

«خدای سبحان و صاحب شریعت(ص) و اولیاء خدا، با صراحت اقرار کرده‌اند که عقل، حجت باطنی است که خداوند برای بشر قرار داده است. حجت ظاهری (پیامبران الهی) و شرایع آنان، تنها در منطقهٔ الفراغ عقل، حق اظهار نظر مستقل را دارند و در سایر موارد، موظف به تأیید و تأکید حکم عقل می‌باشند. بنا بر این، عقل، حجت اصلی و اوّلی است و نقل معتبر، حجت ثانوی است».

تردیدی نیست که در هر پدیده‌ای، باطن اصل است و ظاهر باید درخدمت باطن باشد. این اقرار درمورد نسبت عقل و نقل، نکته‌ای اساسی است.

مگر نه این است که همگان معتقدند که «در اصول شریعت و دین (توحید، معاد و نبوت) فقط عقل فردی افراد بشر حجت است و هر گونه تقلید و پیروی از دیگران در آنها جایز نیست؟»

وقتی در «اصل دین و شریعت» تنها حجت پذیرفته شده «عقل بشری» است، آیا در «فروع شریعت» این حجت بی بدیل الهی از ارزش می افتد و یا از اعتبارش کاسته می شود؟ مگر نه این است که «فرع از اصل باید تبعیت کند»؟ آیا این نسبت در «احکام فرعی شرعی» معکوس شده است و باید «اصل از فرع تبعیت کند»؟!!

با توجه به تأکیداتی که در متن آیات و روایات معتبره (در خصوص فهم همین احکام فرعی) بر بهره‌گیری از علم و عقل شده است و «عقل را حجت باطنی و پیامبران و ائمه را حجت ظاهری» خوانده‌است، می‌توان گفت که «عقل، حجت اولی و شرع حجت ثانوی است» (ان لله علی الناس حجتین، حجهٔ ظاهرهٔ و حجهٔ باطنهٔ. فاما الظاهرهٔ، فالرسل و الأنبیاء و الأئمهٔ "ع" و اما الباطنهٔ فالعقول).

بر خلاف روند حاکم بر قرآن کریم و گفتار و رفتار پیامبر خدا(ص) و اولیاء الهی، رویکرد تحقیر آمیز رایج در اندیشه‌ی اکثریت فقهای شریعت (اعم از شیعه و سنی) نسبت به «عقل و برداشت‌های عقلانی بشر» جداً تعجب آور است. آنان با تصوری خاص از شریعت و گاه با استناد به عبارت «إن دین الله لا یصاب بالعقول» و با ترجمه ی «دین خدا با عقول بشر قابل دستیابی نیست»!! به رویکردی غیرعقلانی گرایش پیدا کرده‌اند و رسما و صراحتا آدمیان را از «درک مصالح و مفاسد احکام شریعت» نا توان می‌شمارند.

ترجیح رویکردهای تقلیدی، سِرّی و خرافی بر رویکردهای علمی و تحقیقی و پیروی آگاهانه از نتایج علمی، رویکردی غیراخلاقی است که عملا به سیطره‌ی ضداخلاقی عده‌ای خاص (صرف‌نظر از توانایی‌های علمی ایشان) شده است. این گروه بیش از آنکه اهل‌اجتهاد باشند، خود مقلد پیشینیان‌اند و متأسفانه علیرغم ناتوانی‌های علمی، بر مسند عالمان و مجتهدان تکیه زده‌اند و به همین‌خاطر، در برابر مخالفان رویکردهای خود، از حربه‌ی تکفیر و تفسیق بهره‌می‌گیرند و راه را بر مصلحان و مجتهدان حقیقی می‌بندند.

آنان از عباراتی چون «اکثرهم لایعقلون» یا «اکثر الناس لایعلمون» که در قرآن کریم بکار رفته، سوء استفاده می‌کنند و چنان القاء می‌کنند که «اکثر آدمیان، عقل ندارند» یا «اکثر مردم حقیقت را نمی‌توانند بیابند»!! و تلاش آنان برای کشف حقایق عالم، تلاشی بیهوده و بر خلاف شریعت است!!

توبیخ و تحقیر قرآن درست در جهت مخالف برداشت‌های رایج است. قرآن کریم توبیخ می‌کند که «اکثر آدمیان عقل خود را بکار نمی‌گیرند» یا «اکثر مردم در جهل بسر می‌برند» و این جملات را به عنوان تبیین وضعیت موجود در آن زمان بکار برده است. پیام این خبرها این است که؛ «اگر آدمیان عقل خود را به‌کارگیرند و مسیر تحقیق و علم را بپیمایند، مطمئنا به حقایق عالم پی‌خواهند برد» قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون (الزمر ۹)، ام هل تستوی الظلمات و النور (الرعد ١٦).

استاد کم نظیر معارف اسلامی، مرحوم آیهٔ الله منتظری(رض) در مصاحبه ای که از ایشان منتشر شده است،چنین بیان کرده اند که؛«ما عقل را ام الحجج یعنی اساس حجت ها و براهین می‌دانیم و احکام و قوانینی را که مخالف عقل باشد قبول نداریم . هیچ گاه احکام شرعی مخالف عقل نیست، و خود شرع و قرآن، ما را به عقل ارجاع می‌دهند. در موارد زیادی قرآن بحث تعقل و تفکر و اندیشه را مطرح کرده است و مردم را به اندیشه کردن در امور تکوینی و غیرتکوینی سفارش نموده است. ما در اسلام (لااکراه فی الدین) را داریم که معنی اش این است دین زوری قابل قبول نیست . ما می‌گوییم : “کلما حکم به الشرع حکم به العقل و کلما حکم به العقل حکم به الشرع”. حکم عقل و شرع با هم تلازم دارند و تضاد در آنها نیست، و اگر تضادی در جایی مشاهده شد در اینجا آنچه عقل می‌گوید مقدم است، چون ام الحجج است» (دیدگاه ها ۲/۳۵۲ و ۳۵۳).

به برخی تصریحات فقهای امامیه درباره حجیت عقل در استباط احکام اشاره می کنم:

الف. «[تأويل آيۀ] : إن سأل سائل عن قوله تعالى فى قصۀ يوسف عليه السلام (ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه كذلک لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين) فقال هل يسوغ ما تأول بعضهم هذه الآيۀ عليه من أن يوسف عليه السلام عزم على المعصيۀ وأرادها وانه جلس مجلس الرجل من المرأۀ ثم انصرف عن ذلک بأن رأى صورۀ أبيه يعقوب عاضا على إصبعه متوعدا له على مواقعۀ المعصيۀ أو بأن نودى له بالنهى والزجر فى الحال على ما ورد به الحديث . . الجواب قلنا إذا ثبت بأدلۀ العقول التى لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات ان المعاصى لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلک من كتاب أو سنۀ إلى ما يطابق الأدلۀ ويوافقها كما يفعل مثل ذلک فيما يرد ظاهره مخالفا لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى وما يجوز عليه أو لا يجوز.»(السيد المرتضى، الأمالى، ج ۲ ص ۱۲۵)

ب. «فأما الخبر المدعى فى هذا الباب ، فلا يلتفت إليه ، لان الاخبار تبنى على أدلۀ العقول، فإذا علمنا بدليل العقل ان الأنبياء لا يجوز عليهم المعاصى تأولنا كل خبر يتضمن خلافه أو أبطلناه ، كما نفعل ذلک بأخبار الجبر والتشبيه» .(الشيخ الطوسى، التبيان، ج ۵ ص ۵۵)

پ. «و بالجملۀ يجب اتباع الدليل و لا يجوز غيره حتّى لو وجد دليل نقلى يعارض الدليل العقلى يؤوّل النقل ان أمكن أو يطرح، و لا يمكن القول باجتماع الضدين و التكليف المحال، فتأمّل.» (المحقق احمد الاردبيلى، مجمع الفائدۀ و البرهان، ج ۱۳ ص ۳۲۸)

ت. «فاعلم أن الدليل العقلى تارۀ يدل على أنه إذا لم‌يظهر من الشرع دليل يجب أن يحكم بكذا كالدليل على أصل البراءۀ فإن مقتضاه أنه إذا لم‌يظهر دليل على اشتغال الذمۀ يجب أن يحكم بعدمه و تارۀ أخرى يدل على ثبوت الحكم لجميع الجزئيات من غيرتعليق على شىء كالدليل الدال على حرمۀ الظلم فإنه يدل على أن كل فرد من أفراد الظلم حرام فإن كان من القسم الأول فلايمتنع معه أن يظهر دليل على اشتغال الذمۀ فإنه لايعارضه بوجه و لايكون مخصصا له لعدم اندراج هذا الفرد تحت الكليۀ الحاصلۀ من هذا الدليل و هو واضح و إن كان من القسم الثانى فيمتنع أن يرد دليل قطعى من الشرع يعارضه و أما الظنى فيجوز و لكن يجب تأويله بما يرجع إلى الدليل العقلى و لايجوز

تخصیصه بالثانی لأن الدلیل العقلی لایقبل التخصیص قطعا.» (السید محمد المجاهد الطباطبائی (م ۱۲٤۲)، مفاتیح الأصول/ ۵۲۸)

ث. «إن کل آیة قرآنیة قامت القرینة العقلیة علی خلاف ظاهرها وجب صرفها عن ظاهرها بمقتضی القرینة، وهذا هو الموافق لبناء العقلاء فی العمل، بمقتضی القرینة القائمة علی خلاف الظاهر، و هو دیدن العلماء أیضا فی آیات التجسیم، نحو قوله تعالی: (الرحمن علی العرش استوی) و قوله تعالی: (و جاء ربک و الملک صفا صفا) فقد حملها العلماء علی خلاف ظاهرها، لقیام القرینة العقلیة علی خلافها.» (آیة الله میرزا جواد تبریزی، صراط النجاة، ج ۳ ص ٤٤۵ – ٤٤٦)

ج. «إن أساس الحکومة الاسلامیة هو قوانین الاسلام و مقرراته فی شتی مسائل الحیاة، و أن منابعها و مصادرها هی الکتاب العزیز، و السنة القویمة بأقسامها من قول المعصوم و فعله و تقریره الثابتة بطریق صحیح معتبر، و حکم العقل القطعی الخالی من شوائب الاوهام و التعصبات، کالحسن و القبح العقلیین و کالملازمات العقلیة القطعیة . و هذه الثلاثة مما اتفق علیها الشیعة و السنة .

و ما یری فی بعض الکلمات من التشکیک فی حجیة العقل مطلقا فهو بظاهره کلام واه لایعتنی به، اذ لوحصل بحکم العقل القطعی القطع بحکم الشارع فلا مجال لانکار حجیتة، فان القطع حجة ذاتا، و العقل أم الحجج و أساسها. و هل یثبت التوحید و النبوة و حجیة کتاب الله و سنة رسول الله الا من طریق العقل ؟

و فی خبر عن الامام الصادق (ع) قال : "العقل دلیل المؤمن ." و فی خبر آخر عنه (ع) قلت له : ماالعقل ؟ قال : "ماعبد به الرحمان و اکتسب به الجنان ."

و فی خبر هشام بن الحکم، عن موسی بن جعفر(ع): "یا هشام، ان لله علی الناس حجتین : حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل و الانبیاء و الائمة، و أما الباطنة فالعقول ".

و بالجملة، فأصل حجیة العقل القطعی اجمالا مما لامجال للاشکال فیه و ان وقع الاشکال فی بیان مصادیقه . وللبحث فیه محل آخر. و کذا لا اشکال فی حجیة الکتاب و السنة اجمالا علی من أذعن بالاسلام و النبوة.» (آیة الله حسینعلی منتظری نجف آبادی،مجمع الفوائد/ ۲۱۳ و ۲۱٤)

بخش بیست و چهارم:

منطقهٔ الفراغ عقل، حوزه‌ی حجیت نقل معتبر شرعی

شریعت، تنها در «منطقهٔ الفراغ حکم عقل» حق تشریع و گزینش دارد. باتوجه به سکوت عقل در چند و چون مسائل عبادی، یعنی عدم اظهار نظر قطعی عقل در نفی یا اثبات راهکارهای پیشنهادی شرع، حضور نسبتا مستقل و غیرقابل انکار شریعت را در این حوزه نمی‌توان انکار کرد.

در حوزه‌ی مسائل غیرعبادی، رویکردهای شرعی با معیارهای موردنظر عقلای زمان نزول وحی یا زمان حضور اولیاءخدا، هماهنگی داشته و مبتنی بر «مدارا با عقلانیت بشر در هر زمان» بوده که اصلی اساسی در حوزه‌ی تشریع است. اگر این نسبت بین راهکارهای شرعی رایج با راهکارهای عقلانی بشر امروز باقی مانده باشد، التزام به آن کاملا عقلانی است و اگر با رویکردهای برخی از عقلای بشر سازگار و با برخی ناسازگار است، باید حق گزینش شرع مبتنی بر دلائل قانع کننده را برسمیت شناخت. اما اگر با عقلانیت مشترک بشر امروز سازگار نباشد و برخلاف رویکرد آنان ارزیابی شود و قدرت استدلال کافی برای قانع کردن عقلاء رانداشته باشد، لزوما باید تغییر کند. در این صورت، معلوم می‌شود که حکم شریعت محمدی در آن موارد، ثابت نبوده و موارد مورد نظر، از احکام متغیر شریعت بوده است. در این صورت، اقدام و اصرار بر رویکردهای سابق که از نظر عقلای بشر امروز، کاری خلاف عقلانیت ارزیابی می‌شود، کاری نامعقول و نامشروع خواهد بود (قاعده‌ی ملازمه نیز مؤید این رویکرد است).

عقلانیت مشترک بشری، در دو بعد مثبت و منفی حضور خود را به شریعت تحمیل می‌کند. در بعد مثبت؛ «هرچه عقلانیت جمعی بشر، لزوم انجام آن را یادآوری کند، شرع نیز لزوما باید به آن فرمان دهد». دربعد منفی؛ «در هرچیزی که اجماع بر غیرعقلانی بودن آن وجود دارد، امکان تخلف برای شریعت وجود نخواهد داشت و لزوما باید از آن پرهیز دهد».

در مواردی که عقل مشترک بشری در ترجیح راهکار یا رویکرد خاصی بی‌تفاوت و ساکت است، و عملا با گوناگونی رویکردهای عقلانی بشر مواجه شدیم، «شریعت در

محدوده‌ای که اجماع بر غیرعقلانی بودن راهکارها وجود نداشته باشد،حق گزینش و ترجیح (حتی به صورت الزام) خواهد داشت».

احکام عبادی اسلام، در حوزه‌ی منطقهٔ الفراغ عقل قرار دارد و طبیعتا یکه تاز میدان تصمیم گیری در این عرصه، شرع خواهد بود. من معتقدم که بسیاری از احکام «غیرعبادی» شریعت اسلامی، کاملا عقلانی و قابل دفاع‌اند و هیچ گونه تعارضی با عقلانیت بشری ندارند. آن بخش از احکام شرعی که با برخی گرایش‌های عقلانی غیراجماعی تعارض دارند (که طبیعتا با برخی گرایش‌های دیگر عقلانی سازگاراند)، باید متکی بر استدلال‌های فطری و عقلانی به جامعه‌ی بشری عرضه شوند (یعنی باید زبان جدیدی برای عرضه‌ی آن به بشر استخدام شود و لزومی برای تغییر اصل حکم دیده نمی‌شود، چرا که اولا؛ همه‌ی عقلا با آن مخالف نیستند. ثانیا؛ شارع مقدس نیز از عقلاء، بلکه رئیس عقلاء است).

بنا بر این، حوزه‌های عظیم «احکام عبادی» و «اکثریت احکام غیرعبادی شریعت، که عقلای بشر با آن هیچ اختلاف نظری ندارند» و «تمامی احکام غیر عبادی‌ای که عقلای بشر در آن اختلاف نظر دارند» همچنان در محدوده‌ی حضور و «گزینش شریعت» باقی خواهد ماند.

«خدای سبحان وصاحب شریعت(ص)و اولیا ء خدا، با صراحت اقرار کرده‌اند که عقل، حجت مستقل باطنی است که خداوند برای بشر قرار داده است و حجت ظاهری (پیامبران الهی) وشرایع آنان، تنها در منطقهٔ الفراغ عقل، حق اظهار نظر مستقل رادارند و در سایر موارد، موظف به تأیید و تأکید حکم عقل می‌باشند. بنا بر این، عقل، حجت اصلی و اولی است و شرع، حجت ثانوی».

تردیدی نیست که در هر پدیده‌ای، باطن اصل است و ظاهر باید درخدمت باطن باشد. این اقرار در مورد نسبت عقل و شرع، نکته‌ی اساسی در این دیدگاه است. (ان لله علی الناس حجتین، حجهٔ ظاهرهٔ و حجهٔ باطنهٔ. فاما الظاهرهٔ، فالرسل و الأنبیاء و الأئمهٔ"ع"و اما الباطنهٔ، فالعقول).

کار انبیا و شرایع، تعلیم حکمت به بشر و دعوت به اخلاق انسانی و نظم و قانون بوده است (یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمهٔ). علم و حکمت، راه اصلی بهره‌گیری از عقل و خرد بشری است و مسئولیت اصلی پیام آوران الهی، یاری رساندن به بشر برای

بهره‌گیری بهتر و بیشتر از سرمایه‌ی اصلی، یعنی عقل است(ارسل الیهم رسله و واتر الیهم انبیائه، لیستأدوهم میثاق فطرته... و لیثیروا لهم دفائن العقول).
البته نمی‌توان هر ادعای اثبات نشده به نام علم و عقل را «مطلق» کرد و بدون دلیل قانع‌کننده، چیزی را پذیرفت. خصوصا درمسائل علمی که بین دانشمندان اختلاف‌نظرهایی وجود دارد و یا در رویکردهای عقلانی مختلفی که در مجامع گوناگون دیده می‌شود، باید متوجه بود که فرصت گزینش برای شریعت‌های الهی وجود دارد. آنچه لازم است از سوی شریعت مراعات شود (یا مراعات شده باشد) پرهیز از رویکردهایی است که با تمامی رویکردهای عقلانی مخالفت داشته باشد. یعنی از چیزی که «عقل مشترک بشری» آن را نفی می‌کند، لزوما باید پرهیز کند و دورباش دهد و به چیزی که عقل، وجود آن را لازم می‌شمارد، روآورد و دستور دهد.
برای تأیید و تأکید بیشتر این رویکرد(حجیت عقل مستقل در شریعت محمدی)، پژوهشگران را به اصلی‌ترین متن شریعت محمدی(ص) یعنی قرآن کریم، ارجاع می‌دهم. در این متن، بیش از نیمی از آیات قرآن، با صراحت یا اشاره و تلویح (انواع دلالات: مطابقه، تضمن و التزام) دعوت به تعارف، تفاهم، تفکر، تأمل، توجه، تدبر، تعلم و تفقه(تعقل) می‌کند. حتی در بیانات عالمان شریعت، لااقل تأکید شده است که اصول شریعت را تنها باید مبتنی بر عقل مستقل پذیرفت و هرگونه پیروی از دیگران در آن مردود است. البته با کمال تأسف، رویکردهای بسیاری ازآنان در بی‌اعتنایی به عقل مستقل و تحقیر آن در مقام عمل، کار را دشوار ساخته و در مجموع، سبب دورشدن شریعت از عقلانیتی شد که تنها سرمایه‌ی اولیه‌ی آن برای نفوذ در جوامع بشری بود.
آنچه من برداشت کرده ام (و تا هنگامی که کسی مرا به بطلانش قانع نکند، به آن ملتزم خواهم بود) این است که در تمامی اصول و فروع شریعت، محوریت و حجیت عقل، جاری و ساری است و شریعت، تنها در «منطقهٔ الفراغ حکم عقل» حق تشریع و گزینش دارد. باتوجه به سکوت عقل در چندوچون مسائل عبادی، (یعنی عدم اظهار نظر قطعی عقل در نفی یا اثبات راهکارهای پیشنهادی شرع) حضور مستقل و غیر قابل انکار شریعت را در این حوزه نمی توان انکار کرد.
در حوزه ی مسائل غیر عبادی، رویکردهای شرعی با معیار های موردنظرعقلای زمان نزول وحی یازمان حضور اولیاءخدا، هماهنگی داشته ومبتنی بر «مدارا با عقلانیت بشر

در هر زمان» بوده که اصلی اساسی در حوزه‌ی تشریع است. اگر این نسبت بین راهکارهای شرعی رایج با راهکارهای عقلانی بشر امروز باقی‌مانده باشد، التزام به آن کاملا عقلانی است و اگر با رویکردهای برخی از عقلای بشر سازگار و با برخی ناسازگار است، باید حق گزینش شرع مبتنی بر دلائل قانع کننده را برسمیت شناخت. اما اگر با عقلانیت مشترک بشر امروز سازگار نباشد و برخلاف رویکرد آنان ارزیابی شود و قدرت استدلال کافی برای قانع کردن عقلاء رانداشته باشد، لزوما باید تغییر کند. در این صورت، معلوم می‌شود که حکم شریعت محمدی در آن موارد، ثابت نبوده و موارد مورد نظر، از احکام متغیر شریعت بوده است. در این صورت، اقدام و اصرار بر رویکردهای سابق که ازنظر عقلای بشرامروز، کاری خلاف عقلانیت ارزیابی می‌شود، کاری نامعقول و نامشروع خواهد بود (قاعده‌ی ملازمه نیز مؤید این رویکرد است).

منطقةالفراغ عقل جایی است که عقل مشترک بشری، نسبت به گزینه‌های موجود یا محتمل، هیچگونه گرایش یگانه و مستقل مثبت یا منفی الزامی ندارد و طبیعتا نسبت به آنها «بی تفاوت» است.مثلا دراین موارد که برای آینده‌ی زندگی خود چه شغلی انتخاب کنیم، با چه کسی پیمان زندگی مشترک ببندیم، درآمد مشروع خویش را درکدام زمینه‌ی اقتصادی یا فرهنگی سرمایه گذاری کنیم، کدام خوراک یا پوشاک را برگزینیم، چه کسی را وکیل یا وصی خود قراردهیم، اموال خود را به چه کسانی هدیه داده یا در اختیارشان قرار دهیم، با چه‌کسانی مشارکت اقتصادی یاسیاسی داشته باشیم و ...(صرفنظر از مواردی که برخلاف عقل و منطق است و مجاز نیست) عمدتا عقلاء به یک رویکرد مشترک برای همه‌ی بشریت نرسیده‌اند، بلکه تنوع و حق انتخاب آحاد بشر را برسمیت شناخته‌اند.بنابراین اگر کسی بپرسد که کدام شغل یا کدام نفر یا کدام رویکرد منطبق با عقل است، پاسخ می‌گیرد که تفاوتی ندارد، هرچیز و هرکس و هر رویکردی را که مناسب می‌دانی، به آن ملتزم باش. در این گونه موارد (که فراوان است) همه‌ی عقلاء (و از جمله صاحبان شرایع) حق اظهار نظر دارند و طبیعتا هرکس به آنچه ترجیح می‌دهد عمل خواهد کرد. آنانی که نظر شریعت محمدی(ص) را ترجیح داده و می‌دهند نیز رویکردی عقلانی از میان رویکردهای مختلف عقلانی را بر می‌گزینند. بنا بر این، اگر ما به ترجیح آن بر سایر نظریات رسیده‌ایم، بخاطر اطمینان ناشی از عقلانی بودن این شریعت است.مرحوم استاد، از استادشان آیة الله روح الله خمینی نقل کرده است که

ایشان می گوید؛«أن ملکیهٔ المیتهٔ و مالیتها مما یحکم به العقلاء و لانحتاج فی الامور العقلائیهٔ الی امضاء الشارع، نعم له الردع عنها، و لادلیل علی الردع فی المشتبه بعد تجویز الانتفاع به»(مجمع الفوائد /۲۰۸).به دو نمونه از آراء علمای سنی و شیعه در این مورد اشاره می کنم: **الف.** «إن العبادات (قد) ترد من الله تعالی علی أنحاء ثلاثهٔ : واجب فی العقل : فیرد الشرع بإیجابه ، تأکیدا لما کان فی العقل من حاله ، وذلک نحو التوحید ، وصدق الرسول صلی الله علیه وسلم ، وشکر المنعم ، و الانصاف ، وما جری مجراه . والثانی : محظور فی العقل : فیرد الشرع بحظره ، تأکیدا لما کان فی العقل ، وهذان البابان لا یجوز ورود الشرع فیهما بخلاف ما فی العقل ، ولا یجوز فیهما النسخ والتبدیل . وقسم ثالث : وهو واسطهٔ بینهما ، لیس فی العقل حظره ولا إیجابه ، إلا علی حسب ما تقتضیه حاله : من حسن ، أو قبح ، وفی العقل تجویز کونه من حیز الواجب ، أو المحظور ، أو المباح . فإذا حظره السمع علمنا قبحه ، وإن أوجبه أو أباحه ، علمنا حسنه ، فإذا ثبت ذلک ووجدنا الله تعالی قد أباح لنا التصرف فی المباحات بحسب رأینا واجتهادنا فی اجتلاب المنافع لأنفسنا بها ، ودفع المضار عنها ، نحو التصرف فی التجارات ، والرحلهٔ للأسفار ، طلبا للمنافع فی زراعهٔ الأرضین ، وأکل الأطعمهٔ ، والتعالج ، والأدویهٔ ، علی حسب اجتهادنا». (الجصاص، الفصول فی الأصول،ج ٤ ص ٦۹ – ۷۰)

ب. «ومن الناس من قال: أن عموم الکتاب یترتب علی أدلهٔ العقل فلا یصح ان یقال انه یخص به وجوز تخصیصه بالکتاب وان تقدمه . وهذا غیر صحیح لان الغرض بقولنا : انه مخصوص بالکتاب هو انه قد دل علی أن المراد به الخصوص ولدلیل العقل هذا الحظ فکیف لا یقال انه مخصوص به ؟ فان قالوا : لو جاز تخصیص العموم بدلیل العقل جاز نسخه بدلیل العقل فلما اتفقنا علی أن النسخ لا یجوز أن یقع به کان العموم مثله . قیل لهم : معنی النسخ * یصح عندنا بأدلهٔ العقل لکنه لا یسمی نسخا یدل علی ذلک أن الله تعالی إذا امر المکلف بفعل ثم عجز عنه المکلف علمنا أنه قد سقط عنه فرضه کما أنه لو نهاه عنه فی أنه یسقط فرضه عنه فمعنی النسخ حاصل لکنه منع من اطلاق هذه التسمیهٔ لان حد النسخ لیس بحاصل فیه علی ما سنبینه فیما بعد ویسمی تخصیصا لان فائدهٔ التخصیص حاصلهٔ ولا مانع یمنع من اطلاقه . اما تخصیص الکتاب بالکتاب فیدل علی صحته ما دل علی صحهٔ تخصیصه بأدلهٔ العقل سواء.» (الشیخ الطوسی ، عدهٔ الأصول (ط.ج) ج ۱ ص ۳۳۸ – ۳۳۹)

بخش بیست و پنجم:

قرآن، سند اصلی و معتبر نقلی برای احکام شریعت

«نقل وحیانی» در حوزه‌های سه گانه‌ی شریعت، یعنی؛ عقائد، اخلاق و احکام، تنها در «منطقة الفراغ حکم عقل»، اعتبار دارد. در حوزه‌ی «حضور و اعتبار حکم عقل» نقل معتبر، فقط نقش «مؤیّد و مؤکّد» و «انگیزه‌ی ثانوی» را بازی می‌کند.

مثلا در بخش اعتقادات، مباحثی چون؛ عهد و پیمان‌های الهی و وعده‌ها و وعیدهای او و جزئیات صفات و افعال خداوندی، چگونگی عالم آخرت، محاسبات و کیفیت پاداش و کیفرهای اخروی، عالم برزخ و بهشت و دوزخ، عمدتا مبتنی بر نقل معتبر، پذیرفته یا ردّ می‌شوند.

در بخش اخلاق آنچه مربوط به جزئیات پاداش‌های اخروی در باره‌ی «رفتار نیک» و «اخلاق پسندیده» و یا تجسم «زشتی رفتارهای ناپسند» در عالم آخرت است، فقط از طریق نقل معتبر اثبات می‌گردد.

در بخش احکام جزئیات مسائل عبادی شریعت (نماز، روزه، حج و دعاء) تنها از طریق نقل معتبر، اثبات می‌شوند.

نقل قرآنی «قطعی السند و ظنی الدلالة» است. یعنی از نظر اعتبار سند و مدرک و نسبت آن با خدا و وحی، قطعی است ولی از نظر دلالت بر معنای مورد نظر، در اکثر موارد مبتنی بر قواعد زبان و برداشت مخاطب از ظواهر سخن است که عملا احتمال خطا در «درک مقصود خداوند» را به همراه دارد و از این جهت، مبتنی بر «گمان معتبر و اطمینان آور» است، که احتمال خطا در آن تقلیل یافته ولی همچنان وجود دارد. بنا بر این چیزی جز «حکم ظاهری» را اثبات نمی‌کند.

البته در مواردی که «نص قرآنی» وجود داشته باشد(و احتمال معقولی برای نسخ آن وجود نداشته باشد) می‌توان مدعی تحقق «حکم واقعی شریعت» شد.

در این مجال به دو شاهد از کلام علما اشاره می کنم:

الف. «اعلم أنه قد ادعی بعض أصحابنا أن باب العلم القطعی بالأحکام الشرعیة الفرعیة الّتی لم تعلم بالضرورة من الدین أو من المذهب فی نحو زماننا منسد ... أما الکتاب

فلأنه و إن كان قطعى السّند و معلوم الصدور إلا أنه ظنى الدلالة لأن دلالته على الحكم الشرعى إنما هى بالألفاظ و دلالة الألفاظ ظنية لما سبق إليه الإشارة على أنا نمنع أن جميع ما يتعلق بالأحكام الشرعية من الكتاب قطعى السند و ذلک لأن ما اختلف فيه القراء السبعة و غيرهم لا يمكن القطع به لعدم ثبوت تواتره كما عليه جماعة و بالجملة أن معظم الأحكام الشرعية لا يمكن استفادته من الكتاب أصلا و هو واضح لا ريب فيه و إنما ما يمكن استفادته منه فمنه ما يستفاد مما اختلف فيه القراء و هذا مما لا يمكن القطع به لعدم العلم بصحة النسبة بناء على عدم ثبوت القراءات المختلفة و منه ما اتفق عليه القراء و هذا و إن كان قطعى السّند إلا أنه ظنى الدّلالة فلا يحصل العلم بالأحكام الشرعية من طريق الكتاب هذا و قد صار طائفة على الظاهر إلى منع كون الكتاب مستندا شرعيّا لما دل على أن الكتاب لا يعلم معناه إلا بتفسير أهل البيت عليهم السلام و هذا المذهب و إن كان فاسدا...» (سيد محمد طباطبائى، مفاتيح الأصول، ص: ۵۶۹ و ۵۷۰)

ب. «اما اخبار المنع من تفسير القرآن بغير نص و اثر فيجب حملها على المتشابهات منه دون المحكمات، و كذا الأخبار الدالة على تخصيص أهل الذكر عليهم السلام بعلمه دون غيرهم، فإنها أيضا محمولة على المتشابهات منه، أو على علم الكتاب و ذلک لوجوه من العقل و النقل،

منها ان الحكم اما نص و هو لا يحتمل الخلاف، و اما ظاهر و الحكيم فى مقام البيان و التفهيم لا يتكلم بما يريد خلاف ظاهره ، و الا يلزم الاغراء بالجهل.

و منها قوله عز وجل: منه آيات محكمات هن أم الكتاب و اخر متشابهات (إلى قوله) و ما يعلم تأويله الا الله و الراسخون فى العلم.

ففى تفسير على بن إبراهيم باسناده عن الصادق عليه السلام ان القرآن زاجر و آمر يأمر بالجنة و يزجر عن النار ، و فيه محكم و متشابه فأما المحكم فنؤمن به و نعمل به و ندين به، و اما المتشابه فنؤمن به و لانعمل به و هو قول الله تعالى: فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله الا الله و الراسخون فى العلم، آل محمد عليهم السلام.

و منها قوله(ص): فى حديث غدير خم. معاشر الناس تدبروا القرآن، و افهموا آياته، و انظروا فى محكماته، و لاتنظروا فى متشابهاته.و منها قول أمير المؤمنين(ع) فى العهد الذى كتبه للأشتر النخعى إلى مصر: و اردد إلى الله و رسوله ما يضلعک من الخطوب و

يشتبه عليک من الأمور فقد قال الله سبحانه و تعالی لقوم أحب ارشادهم: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول و أولی الامر منكم فان تنازعتم فی شئ فردوه إلی الله و الرسول فالرد إلی الله الاخذ بمحكم كتابه، والرد إلی الرسول الاخذ بسنته الجامعۀ غير المفرقۀ،

إلی غير ذلک من الشواهد، بل نقول: ان من المتشابهات أيضا ما يجوز ان يعلم تأويل غير المعصومين عليهم السلام أيضا من شيعتهم الكاملين ببركۀ متابعتهم لهم و سلوک طريقتهم و الاستفادۀ منهم و من روحانيتهم و مجاهدتهم فی الله حق جهاده.

قال الله تعالی: والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و انما خصوا عليهم السلام بعلم جميع المتشابهات و جميع الناسخ و المنسوخ و جميع الاحكام و بالجملۀ بعلم الكتاب كله كما يدل عليه قول الصادق عليه السلام: ما يستطيع أحد ان يدعی ان عنده جميع القرآن كله ظاهره و باطنه غير الأوصياء.و فی حديث منصور بن حازم: فلم أجد أحدا يقال: انه يعرف ذلک كله الا عليا عليه السلام كما مر، إلی غير ذلک مما يؤدی هذا المعنی،

و اما علم بعض المتشابهات فيمكن ان يوجد عند غيرهم عليهم السلام أيضا و يدل علی ذلک شواهد من العقل و النقل و سنذكر بعضها فی فصل [من] الأصل التاسع إن شاء الله كيف لا و يبعد غايۀ البعد حصر أكثر فوائد القرآن علی عدد قليل محصورين،

مع أن فی الآيات و الأخبار الكثيرۀ ما يدل علی عموم فائدته بالنسبۀ إلی الكاملين فی الايمان، و أن بالتفكر فيه و التدبر فيه و التدبر لمعانيه يهتدی إلی علوم كثيرۀ،

و روی فی الكافی عن الصادق(ع) عن آبائه عليهم السلام عن النبی(ص) انه قال: فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فإنه شافع مشفع و ماحل مصدق و من جعله امامه قاده إلی الجنۀ، و من جعله خلفه ساقه إلی النار، و هو دليل يدل علی خير سبيل، و هو كتاب فيه تفصيل وبيان و تحصيل، و هو الفصل ليس بالهزل، و له ظهر و بطن فظاهره حكم و باطنه علم، ظاهره أنيق و باطنه عميق، له تخوم، و علی تخومه تخوم، لا تحصی عجائبه و لاتبلی غرائبه، فيه مصابيح الهدی، و منار الحكمۀ، ودليل علی المعرفۀ لمن عرف الصفۀ، فليجل جال بصره، و ليبلغ الصفۀ نظره، ينج من عطب ويخلص من نشب، فان التفكر حياۀ قلب البصير كما يمشی المستنير فی الظلمات بالنور، فعليكم بحسن التخلص و قلۀ التربص.» (الفيض القاسانی، الأصول الأصيلۀ، ص ٣٧ – ٣٩)

بخش بیست و ششم:

روایات معتبره، سند دوم برای احکام شریعت

روایات موجود در کتب روائی، به مشکل درهم ریختگی متن و اختلاط سخنان «روا و ناروا، مسند و غیر مسند، صحیح و سقیم، مجمل و مبین، عام و خاص و ...» گرفتار شده اند. این موضوع، شدیدا از اعتماد به روایات کاسته و کار تشخیص سره از ناسره‌ی روایات را بسیار دشوار ساخته است. این در حالی است که با گرایش رایج فقهی، بیشترین سهم در اثبات «احکام شریعت» برعهده‌ی «روایات» است.

در باره‌ی «میزان و ملاک پذیرش روایات معتبره» بین عالمان شریعت (اعم از شیعه و سنی) اختلاف است. برخی فقط روایات متواتره را حجت می‌شمارند و روایات معتبره‌ی غیر متواتره را حجت و دلیلی معتبر برای اثبات حکم واقعی شرعی، نمی‌دانند.

گروه کثیری بر این اعتقادند که «خبر واحد= روایات غیر متواتره» برای عمل مکلف، حجت‌اند، گرچه یک روایت معتبره باشد، و گروهی تنها «روایات غیر متواتره‌ی در حد استفاضه» (مثلا سه عدد و یا بیشتر) را حجت می‌دانند و وجود یک روایت معتبره را برای اثبات حکم شرعی، کافی نمی‌دانند.

با توجه به عدم اتفاق نظر در میان مسلمانان نسبت به تعیین «حد تواتر» در روایات، عملا امکان دست‌یابی به «روایات متواتره» ازبین رفته است و طبق نظر برخی از عالمان، جز در چند مسأله‌ی معدود، در اکثر قریب به اتفاق احکام شریعت (که مبتنی بر روایات اند)، تنها با «روایات غیر متواتره» روبرو می‌شویم.

یکی از عناوین دیگر در بحث روایات، بحث «تواتر اجمالی» است که از مجموعه ی روایات در مورد یک موضوع، اجمالا رویکرد خاصی برداشت می شود که «وجه مشترک آن روایات» است. این مفهوم مشترک، مبنایی متواتر دارد که از مجموعه ی روایات مربوطه با موضوع مورد نظر، استخراج می شود و ملاک نظر قرار می گیرد.

البته می توان گفت که؛ «اگر روایات یک مسآله از ۱۰ طریق کاملا مجزا و معتبر نقل شده باشد، حد کمال را دارد و آن را می توان متواترهٔ شمرد»(تلک عشرهٔ کاملهٔ). این سخنی است که می توان از عرف عقلاء نیز همراهی با آن را انتظار داشت.

گرچه با توجه به شیوه‌ی نقل روایات (که عمدتا از نوع «نقل به‌معنی» است) حتی اگر حجیت آن‌ها پذیرفته شود، عملا باید به برداشتی مبتنی بر ظواهر سخن، بسنده کرد و با این فرآیند، محصولی جز «حکم ظاهری» را نمی توان اثبات کرد(که احتمال عدم انطباق آن با «حکم واقعی شریعت» همچنان وجود دارد).

نقل روایی «ظنی السند و ظنی الدلالهٔ» است. یعنی؛ هم در صحت انتساب روایت به پیامبر خدا(ص) و مفسران معصوم شریعت(ع) تردیدها بر طرف نشده و هم در برداشت از متن (همچون نقل قرآنی) مبتنی بر «گمان معتبر و اطمینان آور» است ولی احتمال خطای در برداشت، همچنان وجود دارد.

مراجعه به بحث سید محمد مجاهد طباطبائی (م ۱۲٤۲) در مفاتیح الأصول در این زمینه مفید است. (۱)

دلالت امر و نهی

در مورد «دلالات لفظیهٔ» بحثی در مورد «امر و نهی» و دلالت آن ها بر وجوب و حرمت می شود که لازم است نکاتی مورد توجه قرار گیرد:

یکم) اکثر فقهاء و اصولیین معتقدند که «امر، دلالت بر وجوب می کند و نهی، دلالت بر حرمت دارد».

دوم) برخی از آنان معتقدند که؛ «کثرت استعمال لفظ امر در قرآن و روایات در غیر موارد وجوب و نهی در غیر موارد حرمت، نشانگر عدم تعین امر برای وجوب و نهی برای حرمت است».

سوم) به گمان من، باید بین «فعل امر» و «فعل نهی» که دلالت بر «طلب و انشاء» می کنند با مفهوم «امر= دستور دادن و فرمان دادن» و «نهی= بازداشتن» تفاوتی را پذیرفت.

فعل امر و فعل نهی، برای طلب و انشاء است. گاه طلب از مقام بالا و والا و فرا دست به مقام پایین و فرودست است و طلب او جدی و الزامی است، از این نوع طلب به عناوین«امر و نهی» و «دستور» و «فرمان»(برای انجام یا ترک چیزی) یاد می شود.

نسبت بین «مفهوم امر» با «فعل امر» (و همین طور در مورد نهی) نسبت عموم و خصوص من وجه است، چرا که گاه بدون استفاده از «فعل امر» و با استفاده از «جمله

ای خبری» همان «مفهوم امر» را اراده می کنند و گاه از فعل امر برای «دعا، درخواست، کسب اجازه از مافوق، توصیه ی اخلاقی و عملی و امثال این ها» استفاده می شود.
مثلا اگر فرمانده یا حاکمی در پاسخ درخواست دستور برای فرستادن مأموری به یک مأموریت خاص، بگوید:«فلانی می رود» و فلانی یکی از افراد تحت امر او باشد، همگان می فهمند که به فلانی دستور رفتن داده شده است. یا اگر در جمله ای خبری بگوید:«به تو دستور می دهم که بروی. یا تو را از رفتن منع می کنم» هیچ تردیدی در وجوب اطاعت از او باقی نمی ماند.
بنا بر این، هم امرو نهی بدون استفاده از «فعل امر و فعل نهی» وجود دارد و هم امرو نهی های بی شماری وجود دارند که برای «غیر مفهوم امر و دستور و نهی و باز داشتن» استعمال می شوند.
اگر این تفکیک صورت گیرد، می توانیم به این بحث برای همیشه خاتمه دهیم که؛«آیا امر دلالت بر وجوب دارد و نهی دلالت بر حرمت، یا خیر؟» چرا که پاسخ این خواهد بود که؛«اگر مقصود مفهوم امر و نهی است، حتما دلالت بر وجوب و حرمت دارند، و اگر مقصود، فعل امر و نهی است، هیچ قطعیتی از نظر مفهومی ندارند و باید به قرائن سخن و عمل توجه کرد و آن ها تعیین کننده ی مدلول سخن یا رفتار خواهند بود».

بخش بیست و هفتم:

اجماع، زیرمجموعه ی روایات معتبره

در مبانی فقه شیعه، از «اجماع» به عنوان دلیلی مستقل برای استنباط احکام شریعت یاد نمی‌شود، بلکه تنها به عنوان «زیر مجموعه‌ی سنت» ارزش گذاری می‌شود. به عبارت دیگر؛ حد اکثر توان اجماع در فقه شیعه «حدس وجود دلیل معتبر (نامشخص) از نوع قول یا فعل یا تقریر معصوم» است که منشأ رویکرد اتفاقی و اجماعی عالمان شیعه در خصوص یک مسأله و حکم آن شده است.

این «حدس معتبر» بنا بود در جایی معتبر شمرده شود که هیچگونه دلیل علمی دیگری از نوع «دلیل عقل، قرآن یا روایت معتبره» در خصوص مسأله‌ای که اجماعی شمرده می‌شود، وجود نداشته باشد. اندک اندک این مطلب دچار تغییر و تحول جدی شد و «تسلط روش و رویکرد تقلیدی» کار را به آنجا رساند که در بسیاری موارد، با ادعای اجماع، در برابر دلایل محکم عقلی و نقلی معتبر جبهه گیری می‌شود و برخلاف دلائل معتبره، فتوا صادر می‌گردد و تنها مستندی که ارائه می‌شود، دلیلی به نام «اجماع» است!!

حق این است که؛ «تنها در مواردی که دلیل یا دلایل معتبره‌ی عقلی و نقلی وجود نداشته باشند، نوبت به اجماع فقهاء می رسد. در غیر موارد یادشده، اجماع آنان نمی‌تواند حجت باشد و هیچگونه اعتباری در برابر دلایل عقلی یا نقل معتبر نخواهد داشت».

شهید آیت الله مطهری درباره‌ی اینکه به چه علتی فقیه از بیان نظر علمی خویش استنکاف می‌کند و آن را پنهان می‌دارد، نوشته است: «در انسان، تمایل به اینکه همرنگ جمع شود، زیاد است. در فقها این قضیه زیاد است. یک فقیه مسئله‌ای را استنباط می‌کند ولی جرأت نمی‌کند ابراز نماید. می‌رود می‌گردد ببیند در فقهای عصر، هم‌فکر و هم‌رأی برای خودش پیدا می‌کند یا نه. کمتر فقیهی است که وقتی رفت گشت و دید هیچ‌کس چنین چیزی نگفته، جرأت کند فتوایش را اعلام نماید. یعنی وقتی خودش را در راهی تنها می‌بیند، وحشت می‌کند. سایر رشته‌ها هم چنین است...» (تعلیم و تربیت در اسلام /۲۸۵).

بررسی و نقد برداشت‌های فقیهان، از آن جهت لازم است که دربرخی موارد، رویکردهای مشهور فقها و یا نظریات اجماعی آنان، با برداشت‌های علمی و تجربی بشر، ناسازگار است و عقلانیت بشر امروز، بهره‌گیری از برخی راهکارها را مفید نمی‌داند و صرف وقت و هزینه در مسیری که رسانای به مقصد نیست، کاری عبث و عقلا ممنوع است.

بازخوانی متون ثانویه و بازگرداندن اندیشه‌ها، به زمان حضور صاحبان آن برداشت‌ها، موانع ذهنی موجود در راه کشف مطلوبات شارع را برطرف می‌سازد.

از طرفی، دانستن این نکته لازم است که بزرگانی چون شیخ طوسی، سید مرتضی، ابن براج، ابن حمزهٔ و ابن ادریس، تصریح کرده‌اند که؛ «ادعای اجماع کردن آنان در بسیاری موارد، با علم به نظریه‌ی مخالف از طرف برخی فقهای شیعه بوده است». آن‌ها استدلال می‌کنند که؛ «وقتی فرد یا افراد مخالف را با اسم و رسم می‌شناسیم و یقین داریم که امام زمان در بین آنان نیست، علم پیدا می‌کنیم که امام زمان با نظریه‌ی مشهور، موافق‌اند».

از آنجا که اجماع مورد نظر شیعه، زیر مجموعه‌ی بحث «سنت=روایات» است و حد اکثر توان آن در حد «اثبات قول معصوم» است (که بنا بر دلایلی متن آن به ما نرسیده است)، این رویکرد عجیب فقهای سلف به مقوله‌ی اجماع (که وجود نظر مخالف را مانع ادعای اجماع نمی‌داند) ارزش و اعتبار علمی چندانی برای کشف یا حدس قول معصوم ندارد.

بنا بر آنچه گذشت، می‌توان گفت که؛ وانهادن نظریات اجماعی یا مشهور فقهاء، و نفی انتساب آن به شریعت، در صورتی که دلیل یا دلایل علمی (عقلی و نقلی) معتبری در مقابل نظریات یادشده، وجود داشته باشند، کاملا علمی است و هرگز به معنی اقدام بر خلاف ضروری شریعت یا مذهب، ارزیابی نمی‌شود.

بر مدعی چند شاهد از کلام فقها نقل می کنم:

الف. «... قد ادّعی بعضهم علیه الإجماع و هو المحقق فی الشرائع و العلامهٔ فی جمیع کتبه و إن کان قد نسبه فی مختصره إلی المشهور و هو متأخر عن الشرائع و لعل ذلک تنبیه منه علی أنّ الإجماعات المنقولهٔ من الشیخ و من تأخر عنه عائدهٔ إلی الشهرهٔ المحضهٔ کما نبّه علیه فی مقدماته بل نهی عن الاغترار بذلک...» (حسین بن محمد آل

عصفور البحرانی[م ۱۲۸٦ق]، الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع،ج ۱۰ قسم۱،ص: ۳٦۱)

ب. «و عندی أن هذا الحمل غیر معتبر لأن هذه الأخبار لا معارض لها و الحمل علی التقیهٔ یتوقّف علی ذلک و الإجماع غیر متحقق و مع تحققه فلا یقابل هذه الأخبار لضعفه فی الحجیّهٔ عنها ...» (حسین بن محمد آل عصفور البحرانی، الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، ج ۱۰ قسم ۱، ص ۳٦۲)

ج. «واختلفوا فی الواحد والاثنین إذا خالفا ما علیه الجماعهٔ : فمنهم من قال : لا یعتد بخلاف واحد واثنین ، لأنه شاذ خارج عن قول الجماعهٔ ، ومنهم من قال : إن خلاف الواحد والاثنین یخرج القول من أن یکون إجماعا . وهذا القول الثانی أشبه بالصواب علی مذاهبهم ، لان الاجماع الذی هو حجهٔ إذا کان هو إجماع الأمهٔ أو المؤمنین ، فخروج بعضهم عنه یخرجه عن تناول الاسم . والذی یجب أن نعول علیه فی هذه المسألهٔ أن نقول : لیس ‹ صفحه ٦۳۲ › یخلو الواحد والاثنان المخالفان لما علیه الجماعهٔ من أن یکون إمام الزمان المعصوم أحدهما قطعا أو تجویزا ، أو یعلم أنه لیس بأحدهما قطعا ویقینا : والقسم الأول یقتضی أن یکون قول الجماعهٔ – وإن کثرت – هوا الخطأ ، وقول الواحد والاثنین – لأجل اشتماله علی قول الإمام – هو الحق والحجهٔ. فأما القسم الثانی فإنا لا نعتد فیه بقول الواحد والاثنین ، لعلمنا بخروج قول الإمام عن قولهما ، وأن قوله فی أقوال تلک الجماعهٔ ، بل نقطع علی أن إجماع تلک الجماعهٔ – وإن لم تکن جمیع الأمهٔ – هو الحق والحجهٔ، لکون الامام فیه ، وخروجه عن قول من شذ عنها ، وخالفها .» (السید المرتضی، الذریعهٔ (أصول فقه)،ج ۲ ص ٦۳۱ – ٦۳۲)

د. «فإن قیل : قد ادعیتم إجماع الإمامیهٔ وابن الجنید یخالف فی هذه المسألهٔ ‹ صفحه ٤٥۲ › ویوجب الشفعهٔ مع زیادهٔ الشرکاء علی اثنین (۱) . وأبو جعفر بن بابویه یوجب الشفعهٔ فی العقار فیما زاد علی الاثنین ، وإنما یعتبر الاثنین فی الحیوان خاصهٔ (۲) علی ما حکیتموه عنه فی جواب مسائل أهل الموصل التسع الفقهیهٔ (۳) . قلنا : إجماع الإمامیهٔ قد تقدم الرجلین فلا اعتبار بخلافهما ، وقد بینا فی مواضع من کتبنا أن خلاف الإمامیهٔ إذا تعین فی واحد أو جماعهٔ معروفهٔ مشار إلیها لم یقع به اعتبار ». (الشریف المرتضی، الانتصار، ص ٤٥۱ – ٤٥۲)

البته یک نکته را نباید از نظر دور داشت و آن «امکان ارتباط بحث اجماع با سیره ی عقلاء» است. اگر کسی مبنای حجیت اجماع را «حچیت سیره ی عقلاء» بداند و اجماع را به عنوان «مصداق سیره ی عقلاء» معرفی کند، می تواند موضوع بحث و بررسی قرار گیرد و تمامی زوایای آن واکاوی شود.

بخش بیست و هشتم:

اصول عملیه

أصالۀالبرائۀ

مفاد این اصل با مفاد «أصالۀالإباحه العقلیۀ» کاملا هم جهت و سازگار است، هرچند ارتباط این دو بحث کلامی و اصول فقهی، از نوع ارتباط «شاخه ی درخت» با «تنه ی درخت و یا ریشه ی آن» است.

فرقی نمی کند که منشأ اصل برائت، نقلی باشد یا عقلی. یعنی هردو مورد «برائت عقلیۀ» و «برائت شرعیۀ» (آن طور که در کتب اصولیین آمده است) مقتضای آن رویکرد کلامی را تأیید می کنند. بنا بر این تردیدی در حجیت این رویکرد اصولی در احکام شریعت نمی توان کرد.

به عبارت دیگر؛ رویکرد اصولیین در مسأله ی «شک در تکلیف» در موارد سه گانه ی «فقدان نص، اجمال نص و یا تعارض نصین» مبتنی بر «اصالۀ البرائۀ» است، خواه مستند آن عقلی باشد یا نقلی. اگر مستند آن عقلی باشد (مثل قبح کیفر بدون بیان)از آن به «اصالۀ البرائۀ العقلیۀ» و اگر مستند آن نقل قرآن یا روایات باشد (ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا، رفع عن امتی تسعۀ ... و ما لایعلمون) از آن به «اصالۀ البرائۀ الشرعیۀ» نام می برند.

این رویکرد اصولیین، کاملا مبتنی بر رویکرد تکوینی دین خدا و فطرت آدمی است. اگر سخن و اعتراضی باشد در رویکرد مخالف است، که چون برخلاف فطرت و تکوین است، باید دلایل موجهه برای آن ارائه کند.

مبتنی بر این رویکرد اصولیین، هرگاه در مورد حکم شرعی چیزی شک کنیم و شک و تردید ما ناشی از نبود مستند شرعی باشد و یا ناشی از متنی (قرآن یا روایات) غیر قابل تشخیص از نظر حکم باشد و یا با متون و روایاتی معتبرۀ اما از نظر معنا متناقض رو برو شویم، هیچ مسئولیت و تکلیفی متوجه ما نمی شود و حکم شرعی آن «برائت از تکلیف و مسئولیت در همان مورد» است.

بحث مفصل این مقوله را اصولیین در کتب اصولی خویش آورده اند و استدلال کافی هم برای آن شده است و جز اندکی از فقیهان شیعه و برخی از عالمان اهل سنت، در این مسأله تردیدی ندارند.

اصالة الإشتغال (إحتیاط)

نمی توان در «حسن و نیکویی احتیاط» تردید کرد (هرگاه با رویکرد عقلانی مخالفتی نداشته باشد). البته اگر احتیاط به رویکردی غیرعقلانی منجر گردد و یا موجب اختلال در زندگی منطقی بشر گردد، عقلا مذموم و شرعا منفور خواهد بود. اگر این مذمت و نفرت درحد بالا باشد، ممنوعیت عقلی و حرمت شرعی آن ناگزیر خواهد بود.

حسن ذاتی احتیاط، تنها در امور غیر قابل جبران و بسیار مهم، منجر به «لزوم عقلی و وجوب شرعی» می شود و تبدیل به وظیفه ای واجب یا حرام می گردد و عنوان احتیاط را واگذار می کند. هرچند پشتوانه ی استدلالی حکم الزامی همان لزوم احتیاط و تدارک امر خطیر و محتمل خواهد بود.

به گمان من، اکثر مواردی که در فقه اسلامی به عنوان احتیاط و إشتغال، حکم به لزوم و وجوب احتیاط شده است، مصداق برائت کلیه و أصالة الإباحه ی عقلیه است و تنها امری که در مورد «شک در مکلف به» و یا «شبهات مصداقیۀ از شک در تکلیف» باید مراعات گردد، چیزی جز «لزوم پرهیز از مخالفت قطعیۀ» نیست. یعنی هیچ الزامی به کسب «موافقت قطعیۀ» وجود ندارد.

اینکه اصولیین در «شبهات غیر محصورۀ» قائل به عدم لزوم احتیاط و اشتغال شده اند و تنها «مخالفت قطعیه» ی آن را حرام دانسته اند، نشان می دهد که اساسا نمی توان به کبرای کلی «لزوم موافقت قطعیۀ» در موارد یاد شده (شک در مکلف به و شبهات مصداقیه ی شک در تکلیف) اعتقاد داشت. می توان اطمینان داشت که قاعده ی کلیه یا اصل عملی روشنی در شریعت محمدی(ص) تعریف نشده است که گویای «لزوم موافقت قطعیۀ» در موارد یادشده باشد.

اگر در برخی روایات و در مورد وضو، توصیه به عدم بهره گیری از آب مشکوک النجاسۀ شده است، بخاطر وجود بدیل(از آب برای وضو تا خاک برای تیمم بدل از وضو) است و می دانیم که وضو به عنوان مقدمه ی عبادت، امری عبادی است که تعیین حدود آن در اختیار شارع است و می تواند آدمی را از وضو گرفتن با آب مشکوک منع

کند و نمی توان آن را دلیل بر «اثبات نجاست آب مشکوک» یا «لزوم پرهیز مطلق از آب مشکوک در غیر وضو و غسل» دانست و بقیه ی موارد را به «مقدمه ی عبادات» قیاس کرد.چرا که «قیاس تمثیلی» حجیت ندارد.

علاوه بر این، در مورد نماز با «لباس مشکوک» در روایات معتبرۀ توصیه به بهره گیری از آن برای نماز شده است که نشان می دهد «تحصیل موافقت قطعیۀ» در این مورد لزومی ندارد!!

مراجعه به کلام شیخ انصاری به دلیل اهمیتش در اینجا لازم است. (۲)

اصالۀالتخییر

به گفته ی اصولیین؛ هرگاه شک ما در تکلیف و مسئولیت شرعی، ناشی از فقدان دلیل تفصیلی بر وجوب یا حرمت چیزی باشد که اجمالا به وجود دستوری الزامی از سوی صاحب شریعت در باره ی آن، علم و آگاهی داشته باشیم، سخن از «اصالۀ التخییر» به میان می آید. مفهوم این اصل آن است که آدمی، می تواند یکی از دو گزینه ی وجوب یا حرمت را برگزیند و خود را به آن ملتزم سازد.

به گمان من، این مورد از اصول عملیه، باید مبتنی بر دیدگاه کلامی «اصالۀ الإباحۀ العقلیۀ» حل و فصل شود. یعنی بدون دلیل مطمئنه و آشکارشرعی (دلیل بیّن، اعم از عقلی یا نقلی)، هیچ مسئولیت الزامی بر عهده ی کسی قرار نگیرد.

ممکن است این تردید، ناشی از اجمال نص یا تعارض نصین باشد. در مورد اجمال نص، همان سخنی است که در ابتدا بیان شد.

اگر تردید در مواردی پدید آید که تنها دلیل بر حکم شریعت، نصوص خاصه ی متعارضه باشد، و هیچ دلیلی برای ترجیح یکی بر دیگری نباشد. در این صورت «تخییر» یکی از راهکارهای موجه شرعی و عقلی خواهد بود که در کنار راهکارهای دیگری چون «تساقط و عمل بر اساس سایر اصول عملیه»یا«تکیه بر ترجیحات»قرار می گیرد که دربحث «تعادل و تراجیح»در مورد تشخیص سره وناسره ی روایات،مطرح شده است.

إستصحاب

عدم نقض یقین سابق با شک لاحق، امری عقلایی است که مبنای آن ترجیح عقلی است. تأیید شرعی این رویکرد عقلی و عقلایی، به فراوانی در نقل شریعت آمده است و جای تردید در آن را باقی نگذاشته است.

(۱) «مفتاح [القول فی بیان سد باب العلم القطعی بالأحکام الشرعیة الفرعیة]
اعلم أنه قد ادعی بعض أصحابنا أن باب العلم القطعی بالأحکام الشرعیة الفرعیة الّتی لم تعلم بالضرورة من الدین أو من المذهب فی نحو زماننا منسد و حجته علی ذلک أن ما یمکن أن یستدل به علی تلک الأحکام لیس إلا الکتاب و السّنة و الإجماع و دلیل العقل و لیس شیء منها یفید القطع بالحکم الشرعی.
أما الکتاب فلأنه و إن کان قطعی السّند و معلوم الصدور إلا أنه ظنی الدلالة لأن دلالته علی الحکم الشرعی إنما هی بالألفاظ و دلالة الألفاظ ظنیة لما سبق إلیه الإشارة، علی أنا نمنع أن جمیع ما یتعلق بالأحکام الشرعیة من الکتاب قطعی السند و ذلک لأن ما اختلف فیه القراء السبعة و غیرهم لا یمکن القطع به لعدم ثبوت تواتره کما علیه جماعة، و بالجملة أن معظم الأحکام الشرعیة لا یمکن استفادته من الکتاب أصلا و هو واضح لا ریب فیه، و إنما ما یمکن استفادته منه فمنه ما یستفاد مما اختلف فیه القراء و هذا مما لا یمکن القطع به لعدم العلم بصحة النسبة بناء علی عدم ثبوت القراءات المختلفة و منه ما اتفق علیه القراء و هذا و إن کان قطعی السّند إلا أنه ظنی الدّلالة فلا یحصل العلم بالأحکام الشرعیة من طریق الکتاب هذا،
و قد صار طائفة علی الظاهر إلی منع کون الکتاب مستندا شرعیّا لما دل علی أن الکتاب لا یعلم معناه إلا بتفسیر أهل البیت علیهم السلام و هذا المذهب و إن کان فاسدا إلا أنه مما یوجب منع حصول العلم بالحکم الشرعی من طریق الکتاب و أیضا مما یوجب هذا ما دلّ علیه جملة من الأخبار و قال به جملة من العلماء الأبرار من وقوع السقط فی القرآن لاحتمال کلّ آیة یمکن استفادة الحکم الشرعی منها وقوع السّقط فیها و معه لا یصحّ الاستدلال بها و هو واضح فتأمل.
و أما السّنة فلأن الموجود منها المروی من طرق العامة و الخاصة لا یستوعب جمیع الأحکام الشرعیة بل کثیر منها خارج عنه و لیس له علیه دلالة أصلا و هذا واضح لا یستریب فیه من له تتبع تام فی المسائل الفقهیة خصوصا فیما یتعلق منها بالمعاملات فإن الروایات المتعلّقة بها فی غایة الندرة و أکثر مسائلها خال عن روایة متعلّقة به و أما الذی یستفاد منه الحکم الشرعی فکثیر منه لاحاجة إلیه لتعلقه بضروری الدین أو المذهب أو المجمع علیه و الذی لا یتعلّق بما ذکر فکثیر منه یجب طرحه لقیام الدلیل القاطع علیه،
و الذی لا یجب طرحه علی قسمین قطعی و غیر قطعی و کلاهما لا یوجبان القطع بالأحکام الشرعیة، أما غیر قطعی السّند فواضح و أکثر الأخبار الموجودة فی زماننا من هذا القبیل، و أما ما توهمه طائفة خالیة عن التحقیق من أن جمیع الأخبار أو جمیع الأخبار المذکورة فی الکتب الأربعة قطعیة السند معلومة الصّدور فهو شیء لا یصغی إلیه و قد بیّنا وجهه فیما سبق و أما قطعی السّند فلکونه ظنی الدّلالة لأن دلالته بالألفاظ و دلالة الألفاظ ظنیة و ما هو ظنی الدّلالة لا یمکن تحصیل العلم به و هذا الوجه یجری أیضا فی القسم الأول،
و بالجملة کل ما کان دلالته مستفادة من الألفاظ کالکتاب و السّنة المتواترة و المحفوفة بالقرائن القطعیة و أخبار الآحاد لا یمکن تحصیل العلم منه لما أشرنا إلیه من أن دلالة الألفاظ لا تفید العلم و قد مضی تحقیق ذلک فی أول الکتاب.
و أما الإجماع فلأنّ حصوله فی زمن الغیبة علی وجه یحصل به العلم بقول المعصوم علیه السلام غیر ممکن عادة کما هو خیرة جمع من المحققین و أما الشهرة و عدم ظهور الخلاف و ظهور عدم الخلاف فلا تفید العلم و هو واضح لا یقال کیف تمنع من حصول الإجماع فی زمن الغیبة و الحال أن معظم الأحکام الشرعیة یستفاد من الإجماع المرکب و إنکاره مکابرة،


فلا يمكن دعوى انحصار المعلوم من الأحكام الشرعيهٔ فى ضرورى الدّين و المذهب لأنا نقول على تقدير تسليم ما ذكر لا يلزم من تحقق الإجماع كون الحكم قطعيا لأن ثبوت الحكم بالإجماع المركب يتوقف على ضمّ مقدّمهٔ أخرى و هى إما دلالهٔ الكتاب أو دلالهٔ السّنهٔ و قد عرفت أنّهما ظنيتان و من الظاهر أنه إذا كانت إحدى مقدمات القياس ظنيهٔ كانت النتيجهٔ ظنيهٔ و قد أشار إلى هذا جدى قدس سره فقال فى جملهٔ كلام له: على أنا نقول الإجماع مثلا و إن كان علميّا إلا أنه لا يكاد ينفعنا فى المسائل لا بضميمهٔ أمر ظنى إذ لا يكاد يثبت منه إلا أمر إجمالى مثلا الإجماع واقع على وجوب الركوع فى الصّلاهٔ و أما حدّ الركوع و واجباته و محرّماته و مفسداته و سائر أحكامه فإنما يثبت بأصل البراءهٔ أو أصل العدم أو الحديث أو أمثال ذلک.

فظهر أن طريق معرفهٔ الأحكام كاد ينحصر فى الظنى على أنه لو تحقق طريق علمى ينفعنا فى بعض المواضع بالاستقلال فلا يبعد أن لا يكون مما يتعلق به الاجتهاد فيكون ما يتعلّق به الاجتهاد منحصرا فى الظنى نعم ربما يحصل العلم من تعاضد الأمارات و الأدلهٔ،

و أما العقل فلأنا لم نجد منه ما يدل على الحكم الواقعى بنفسه من غير ضمّه إلى مقدمهٔ أخرى نقليهٔ و أما المنضم إليها فلا يحصل منه العلم لما عرفت سابقا فقد ظهر مما ذكر أن ما عدا الضرورى من الأحكام الشرعيهٔ لا يكون معلوما،

و قد أشار إلى جملهٔ مما ذكرنا فى المعالم فقال إن باب العلم القطعى بالأحكام الشرعيهٔ التى لم تعلم بالضرورهٔ من الدين أو من مذهب أهل البيت عليهم السلام فى زماننا منسد قطعا إذ الموجود من أدلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنهٔ المتواترهٔ و انقطاع طريق الاطلاع على الإجماع من غير جههٔ النقل بخبر الواحد و وضوح كون أصالهٔ البراءهٔ لا تفيد غير الظن و كون الكتاب ظنى الدلالهٔ انتهى و فيه نظر للمنع من انحصار القطعى فى الضرورى بل قد يحصل العلم بالحكم الشرعى و لم يبلغ إلى حدّ الضرورهٔ و ذلک قد يكون بالكتاب و السّنهٔ و قد يكون بالعقل و أما منع حصول القطع بالحكم الشرعى من الأولين باعتبار كون دلالتهما دلالهٔ لفظيهٔ و أن الدّلالهٔ اللفظيهٔ لا تفيد العلم فضعيف لأن الدّلالهٔ اللّفظيهٔ قد يحصل منها العلم كما تقدم إليه الإشارهٔ و أما منع حصول العلم بالحكم الشرعى من طريق الإجماع و دليل العقل فضعيف أيضا كما لا يخفى

و قد أشار إلى ما ذكرناه جدى قدس سره فى تعليقته على المعالم فقال ما ذكره فاسد بالبداههٔ إذ ربّما يمكن إثبات بعض ما ليس ضروريا بالمتواتر سيما المتواتر بالمعنى بل لا تأمل فى الإثبات و تحققه كثيرا و أما الإجماع ففى كثير من المواضع يثبت من التتبع و التطلع و التظافر و التسامع من فتاوى الفقهاء و ربّما انضم إليها القرائن من الأخبار و القرآن و العقل بل و ربّما نقل الإجماع بحدّ التواتر مثل الإجماع على اشتراط الإذن الخاص فى وجوب صلاهٔ الجمعهٔ و ربّما انضم إلى الإجماع المنقول المذكور قرائن أخر مفيدهٔ لليقين بل و ربّما انضم إلى الإجماع المنقول بخبر الواحد أمثال ما ذكر إلى حد يحصل اليقين و ربّما يحصل اليقين من خبر الواحد المحفوف بالقرائن سيّما إذا استفاض و بلغ حدّ الكثرهٔ فى الاستفاضهٔ ،

و أما أصالهٔ البراءهٔ فى الموضع الّذى لا يكون دليل على التكليف و لا ظن به أصلا فهى من اليقينيات كما حققنا فى رسالتنا المكتوبهٔ فى أصالهٔ البراءهٔ للأخبار المتواترهٔ و القرآن و الإجماع المنقول من كثير من الفقهاء و اتفاق فتاويهم فى ذلک بل و حصول القطع من ملاحظهٔ طريق الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمهٔ عليهم السلام بالنسبهٔ إلى المكلفين فى تكاليفهم إلى غير ذلک و بالجملهٔ ما ادعاه من الانسداد مخالف للوجدان انتهى و بالجملهٔ الإنصاف أن المعلوم من الأحكام الشرعيهٔ لا ينحصر فى الضرورى بل قد يتحقق فى غيره نعم هو فى غايهٔ القلهٔ و نهايهٔ النّد، ة فمعظم الأحكام الشرعيهٔ لم يتمكن من العلم به قطعا» (سيد محمد طباطبايى، مفاتيح الأصول، ص ۵۶۹-۵۷۱)

« الثانی .... و الّذی یصلح لأن یفید العلم بالأحکام الشرعیهٔ الفرعیهٔ أمور منها صیرورتها من ضروری الدّین و المذهب و منها انعقاد الإجماع علیها و منها تواترها معنی و منها دلالهٔ العقل علیها و منها دلالهٔ الخبر المحفوف بالقرائن التی یستحیل معها الکذب علیها و منها الإلهام الإلهی و المکاشفهٔ». (سید محمد طباطبائی، مفاتیح الأصول، ص ۵۹۰)

(۲) بحث مهم شیخ اعظم انصاری در فرائدالاصول در این زمینه:

«فإن قلت : إن المخالفهٔ القطعیهٔ للعلم الإجمالی فوق حد الاحصاء فی الشرعیات ، کما فی الشبهةٔ الغیر المحصورهٔ ، وکما لو قال القائل فی مقام الإقرار : هذا لزید بل لعمرو ، فإن الحاکم یأخذ المال لزید وقیمته لعمرو ، مع أن أحدهما أخذ للمال بالباطل ، وکذا یجوز للثالث أن یأخذ المال من ید زید وقیمته من ید عمرو ، مع علمه بأن أحد الأخذین تصرف فی مال الغیر بغیر إذنه . ولو قال : هذا لزید بل لعمرو بل لخالد ، حیث إنه یغرم لکل من عمرو وخالد تمام القیمهٔ ، مع أن حکم الحاکم باشتغال ذمته بقیمتین مخالف للواقع قطعا . وأی فرق بین قوله (علیه السلام) : " إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز " ، وبین أدلهٔ حل ما لم یعرف کونه حراما ، حتی أن الأول یعم الإقرارین المعلوم مخالفهٔ أحدهما للواقع ، والثانی لا یعم الشیئین المعلوم حرمهٔ أحدهما ؟ وکذلک لو تداعیا عینا فی موضع یحکم بتنصیفها بینهما ، مع العلم بأنها لیست إلا لأحدهما . وذکروا – أیضا – فی باب الصلح : أنه لو کان لأحد المودعین درهم وللآخر درهمان ، فتلف عند الودعی أحد الدراهم ، فإنه یقسم أحد الدرهمین الباقیین بین المالکین ، مع العلم الإجمالی بأن دفع أحد النصفین دفع للمال إلی غیر صاحبه .

قلت : أما الشبهةٔ الغیر المحصورهٔ فسیجئ وجه جواز المخالفهٔ فیها. وأما الحاکم فوظیفته أخذ ما یستحقه المحکوم له علی المحکوم علیه بالأسباب الظاهریهٔ ، کالإقرار والحلف والبینهٔ وغیرها ، فهو قائم مقام المستحق فی أخذ حقه ، ولا عبرهٔ بعلمه الإجمالی . نظیر ذلک : ما إذا أذن المفتی لکل واحد من واجدی المنی فی الثوب المشترک فی دخول المسجد ، فإنه إنما یأذن کلا منهما بملاحظهٔ تکلیفه فی نفسه ، فلا یقال : إنه یلزم من ذلک إذن الجنب فی دخول المسجد وهو حرام . وأما غیر الحاکم ممن اتفق له أخذ المالین من الشخصین المقر لهما فی مسألهٔ الإقرار ، فلا نسلم جواز أخذه لهما ، بل ولا لشئ منهما ، إلا إذا قلنا بأن ما یأخذه کل منهما یعامل معه معاملهٔ الملک الواقعی ، نظیر ما یملکه ظاهرا بتقلید أو اجتهاد مخالف لمذهب من یرید ترتیب الأثر، بناء علی أن العبرهٔ فی ترتیب آثار الموضوعات الثابتهٔ فی الشریعهٔ – کالملکیهٔ والزوجیهٔ وغیرهما – بصحتها عند المتلبس بها – کالمالک والزوجین – ما لم یعلم تفصیلا من یرید ترتیب الأثر خلاف ذلک ، ولذا قیل بجواز الاقتداء فی الظهرین بواجدی المنی فی صلاهٔ واحدهٔ ، بناء علی أن المناط فی صحهٔ الاقتداء الصحهٔ عند المصلی ما لم یعلم تفصیلا فساده . وأما مسألهٔ الصلح ، فالحکم فیها تعبدی ، وکأنه صلح قهری بین المالکین ، أو یحمل علی حصول الشرکهٔ بالاختلاط ، وقد ذکر بعض الأصحاب أن مقتضی القاعدهٔ الرجوع إلی القرعهٔ. وبالجملهٔ : فلا بد من التوجیه فی جمیع ما توهم جواز المخالفهٔ القطعیهٔ الراجعهٔ إلی طرح دلیل شرعی، لأنها کما عرفت مما یمنع عنها العقل والنقل، خصوصا إذا قصد من ارتکاب المشتبهین التوصل إلی الحرام . هذا مما لا تأمل فیه ، ومن یظهر منه جواز الارتکاب فالظاهر أنه قصد غیر هذه الصورهٔ .

إذا ثبت کون أدلهٔ تحریم المحرمات شاملهٔ للمعلوم إجمالا ولم یکن هنا مانع عقلی أو شرعی من تنجز التکلیف به ، لزم بحکم العقل التحرز عن ارتکاب ذلک المحرم بالاجتناب عن کلا المشتبهین . وبعبارهٔ أخری : التکلیف بذلک المعلوم إجمالا إن لم یکن ثابتا جازت المخالفهٔ القطعیهٔ ، والمفروض فی هذا المقام التسالم علی حرمتها ، وإن کان ثابتا وجب الاحتیاط فیه بحکم العقل ، إذ یحتمل أن یکون ما یرتکبه من المشتبهین هو الحرام الواقعی ، فیعاقب


عليه ، لأن المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلک المحرم لم يقبح العقاب عليه إذا اتفق ارتكابه ولو لم يعلم به حين الارتكاب . واختبر ذلک من حال العبد إذا قال له المولى : " اجتنب وتحرز عن الخمر المردد بين هذين الإناءين " ، فإنک لا تكاد ترتاب فى وجوب الاحتياط ، ولا فرق بين هذا الخطاب وبين أدلة المحرمات الثابتة فى الشريعة إلا العموم والخصوص .

فإن قلت : أصالة الحل فى كلا المشتبهين جارية فى نفسها ومعتبرة لولا المعارض ، وغاية ما يلزم فى المقام تعارض الأصلين ، فيتخير فى العمل فى أحد المشتبهين ، ولا وجه لطرح كليهما .

قلت : أصالة الحل غير جارية هنا بعد فرض كون المحرم الواقعى مكلفا بالاجتناب عنه منجزا – على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه – ، لأن مقتضى العقل فى الاشتغال اليقينى بترک الحرام الواقعى هو الاحتياط والتحرز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع فى محذور فعل الحرام ، وهو معنى المرسل المروى فى بعض كتب الفتاوى : " اترک ما لا بأس به حذرا عما به البأس " ، فلا يبقى مجال للإذن فى فعل أحدهما . وسيجئ فى باب الاستصحاب – أيضا – : أن الحكم فى تعارض كل أصلين لم يكن أحدهما حاكما على الآخر ، هو التساقط لا التخيير .

فإن قلت : قوله : " كل شئ لک حلال حتى تعرف أنه حرام " و نحوه ، يستفاد منه حلية المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الإجمالى جميعا ، وحلية الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى على البدل ، لأن الرخصة فى كل شبهة مجردة لا تنافى الرخصة فى غيرها ، لاحتمال كون الجميع حلالا فى الواقع ، فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر خلا ، لا ينافى البناء على كون المشتبه الآخر خلا . وأما الرخصة فى الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى والبناء على كونه خلا لما تستلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الآخر ، فلا يجوز الرخصة فيه جميعا ، نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على أن المحرم غيره ، مثل : الرخصة فى ارتكاب أحد المشتبهين بالخمر مع العلم بكون أحدهما خمرا ، فإنه لما علم من الأدلة تحريم الخمر الواقعى ولو تردد بين الأمرين ، كان معنى الرخصة فى ارتكاب أحدهما الإذن فى البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه وأن المحرم غيره ، فكل منهما حلال ، بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره .

والحاصل : أن مقصود الشارع من هذه الأخبار أن يلغى من طرفى الشک فى حرمة الشئ وحليته احتمال الحرمة ويجعل محتمل الحلية فى حكم متيقنها ، ولما كان فى المشتبهين بالشبهة المحصورة شک واحد ولم يكن فيه إلا احتمال كون هذا حلالا وذاک حراما واحتمال العكس ، كان إلغاء احتمال الحرمة فى أحدهما إعمالا له فى الآخر وبالعكس ، وكان الحكم الظاهرى فى أحدهما بالحل حكما ظاهريا بالحرمة فى الآخر ، وليس معنى حلية كل منهما إلا الإذن فى ارتكابه وإلغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لإعماله فى الآخر . فتأمل حتى لا تتوهم : أن استعمال قوله (عليه السلام) : " كل شئ لک حلال " بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى والشبهات المجردة استعمال فى معنيين .

قلت : الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه ، لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل . ولو سلم ، فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلک ، وليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخل أمرا بالبناء على كون الآخر هو الخمر ، فليس فى الروايات من البدلية عين ولا أثر ، فتدبر .

احتج من جوز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام ومنع عنه بوجهين :

الأول : الأخبار الدالة على حل ما لم يعلم حرمته التى تقدم بعضها ، وإنما منع من ارتكاب مقدار الحرام ، إما لاستلزامه للعلم بارتكاب الحرام وهو حرام ، وإما لما ذكره بعضهم: من أن ارتكاب مجموع المشتبهين حرام ، لاشتماله على الحرام ، قال فى توضيح ذلک : إن الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم وجوز استعمال ما لم يعلم


 حرمته ، والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الآخر ، فيجب اجتنابه ، وكل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالا . والجواب عن ذلک : أن الأخبار المتقدمة – على ما عرفت – إما أن لا تشمل شيئا من المشتبهين ، وإما أن تشملهما جميعا ،

وما ذكر من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الأخير بعد ارتكاب الأول ، فغير صالح للمنع . أما الأول ، فلأنه : إن أريد أن مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام ، فلم يدل دليل عليه ، نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسس المنهى عنه وإن لم يحصل له العلم . وإن أريد : أن الممنوع عنه عقلا من مخالفة أحكام الشارع – بل مطلق الموالى – هى المخالفة العلمية دون الاحتمالية ، فإنها لا تعد عصيانا فى العرف ، فعصيان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعى وإن لم يعرف حين الارتكاب ، وحاصله : منع وجوب المقدمة العلمية ، ففيه : مع إطباق العلماء بل العقلاء – كما حكى – على وجوب المقدمة العلمية ، أنه : إن أريد من حرمة المخالفة العلمية حرمة المخالفة المعلومة حين المخالفة ، فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجا ، إذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلا . وإن أريد منها حرمة المخالفة التى تعلق العلم بها ولو بعدها ، فمرجعها إلى حرمة تحصيل العلم الذى يصير به المخالفة معلومة ، وقد عرفت منع حرمتها جدا .

ومما ذكرنا يظهر : فساد الوجه الثانى ، فإن حرمة المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعين ، فضم الجزء الآخر إليه لا دخل له فى حرمته . نعم له دخل فى كون الحرام معلوم التحقق ، فهى مقدمة للعلم بارتكاب الحرام ، لا لنفسه ، فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام .

ومن ذلک يظهر : فساد جعل الحرام كلا منهما بشرط الاجتماع مع الآخر ، فإن حرمته وإن كانت معلومة ، إلا أن الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام ، فلا يحرم إيجاد الاجتماع ، إلا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق ، ومرجعه إلى حرمة تحصيل العلم بالحرام . الثانى : ما دل على جواز تناول الشبهة المحصورة ، فيجمع بينه – على تقدير ظهوره فى جواز تناول الجميع – وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعى ، بأن الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعى ، فيكفى تركه فى الامتثال الظاهرى ، كما لو اكتفى بفعل الصلاة إلى بعض الجهات المشتبهة ورخص فى ترک الصلاة إلى بعضها .

وهذه الأخبار كثيرة : منها : موثقة سماعة . قال : " سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أصاب مالا من عمال بنى أمية ، وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ، ليغفر له ما اكتسب ، ويقول : إن الحسنات يذهبن السيئات ، فقال (عليه السلام) : إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة ، وإن الحسنة تحط الخطيئة . ثم قال : إن كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال ، فلا بأس ". فإن ظاهره : نفى البأس عن التصدق والصلة والحج من المال المختلط وحصول الأجر فى ذلک ، وليس فيه دلالة على جواز التصرف فى الجميع . ولو فرض ظهوره فيه صرف عنه ، بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعى ، وهو مقتض بنفسه لحرمة التصرف فى الكل ، فلا يجوز ورود الدليل على خلافها ، ومن جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف فى البعض المحتمل أيضا ، لكن عرفت أنه يجوز الإذن فى ترک بعض المقدمات العلمية بجعل بعضها الآخر بدلا ظاهريا عن ذى المقدمة .

والجواب عن هذا الخبر : أن ظاهره جواز التصرف فى الجميع ، لأنه يتصدق ويصل ويحج بالبعض ويمسک الباقى ، فقد تصرف فى الجميع بصرف البعض وإمساک الباقى ، فلا بد إما من الأخذ به وتجويز المخالفة القطعية ، وإما من صرفه عن ظاهره ، وحينئذ : فحمله على إرادة نفى البأس عن التصرف فى البعض وإن حرم عليه إمساک مقدار الحرام ، ليس بأولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل ، كالربا بناء على ما ورد فى عدة أخبار : من حلية الربا الذى اخذ جهلا ثم لم يعرف بعينه فى المال المخلوط. 


وبالجملة : فالأخبار الواردة فى حلية ما لم يعلم حرمته على أصناف . منها : ما كان من قبيل قوله (عليه السلام) : " كل شئ لک حلال حتى تعرف أنه حرام ". وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين ، لأن حمل تلک الأخبار على الواحد لا بعينه فى الشبهة المحصورة والآحاد المعينة فى الشبهة المجردة من العلم الإجمالى والشبهة الغير المحصورة ، متعسر بل متعذر ، فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعلى بالحرام الواقعى . ومنها : ما دل على ارتكاب كلا المشتبهين فى خصوص الشبهة المحصورة ، مثل الخبر المتقدم . وهذا أيضا لا يلتزم المستدل بمضمونه ، ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة – لأن مورده فيها – ، فيجب حمله على أقرب المحتملين : من ارتكاب البعض مع إبقاء مقدار الحرام ، ومن وروده فى مورد خاص ، كالربا ونحوه مما يمكن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة . ومن ذلک يعلم : حال ما ورد فى الربا من حل جميع المال المختلط به .
ومنها : ما دل على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالا ، كأخبار جواز الأخذ من العامل والسارق والسلطان. وسيجئ : حمل جلها أو كلها على كون الحكم بالحل مستندا إلى كون الشئ مأخوذا من يد المسلم ، ومتفرعا على تصرفه المحمول على الصحة عند الشک . فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعدة العقلية الناشئة عما دل من الأدلة القطعية على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية – وهى وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين ، ووجوب إطاعة التكاليف المعلومة المتوقفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين – ، مشكل جدا ، خصوصا مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين هما كالدليل على المطلب.
أحدهما : الأخبار الدالة على هذا المعنى : منها : قوله (صلى الله عليه وآله) : " ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال " ، والمرسل المتقدم : " اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس " ، وضعفها ينجبر بالشهرة المحققة والإجماع المدعى فى كلام من تقدم. ومنها : رواية ضريس ، عن السمن والجبن فى أرض المشركين ؟ " قال : أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل ، وأما ما لم تعلم فكل " ، فإن الخلط يصدق مع الاشتباه . ورواية ابن سنان : " كل شئ حلال حتى يجيئک شاهدان أن فيه الميتة " ، فإنه يصدق على مجموع قطعات اللحم أن فيه الميتة . ومنها : قوله (صلى الله عليه وآله) فى حديث التثليث : " وقع فى المحرمات وهلک من حيث لا يعلم " بناء على أن المراد بالهلاكة ما هو أثر للحرام ، فإن كان الحرام لم يتنجز التكليف به فالهلاک المترتب عليه منقصته الذاتية ، وإن كان مما يتنجز التكليف به – كما فى ما نحن فيه – كان المترتب عليه هو العقاب الأخروى ، وحيث إن دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل وجب الاجتناب عن كل مشتبه بالشبهة المحصورة ،
ولما كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم إجماعا كان الاجتناب عن الشبهة المجردة غير واجب ، بل مستحبا . وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر : معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيرا ، وجعل الآخر بدلا عن الحرام الواقعى ، فإن مثل هذا الدليل – لو فرض وجوده – حاكم على الأدلة الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعى ، لكنه معارض بمثل خبر التثليث وبالنبويين، بل مخصص بهما لو فرض عمومه للشبهة الابتدائية ، فيسلم تلک الأدلة ، فتأمل .
الثانى : ما يستفاد من أخبار كثيرة : من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمرا مسلما مفروغا عنه بين الأئمة (عليهم السلام) والشيعة ، بل العامة أيضا ، بل استدل صاحب الحدائق على أصل القاعدة باستقراء مواردها فى الشريعة . لكن الإنصاف : عدم بلوغ ذلک حدا يمكن الاعتماد عليه مستقلا ، وإن كان ما يستشم منها قولا وتقريرا – من الروايات – كثيرة : منها : ما ورد فى الماءين المشتبهين ، خصوصا مع فتوى الأصحاب – بلا خلاف بينهم – على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا . 

 ومنها : ما ورد فی الصلاة فی الثوبین المشتبهین . ومنها : ما ورد فی وجوب غسل الثوب من الناحیة التی یعلم بإصابة بعضها للنجاسة معللا بقوله (علیه السلام) : " حتی یکون علی یقین من طهارته " . فإن وجوب تحصیل الیقین بالطهارة – علی ما یستفاد من التعلیل – یدل علی عدم جریان أصالة الطهارة بعد العلم الإجمالی بالنجاسة ، وهو الذی بنینا علیه وجوب الاحتیاط فی الشبهة المحصورة وعدم جواز الرجوع فیها إلی أصالة الحل ، فإنه لو جرت أصالة الطهارة وأصالة حل الطهارة والصلاة فی بعض المشتبهین ، لم یکن للأحکام المذکورة وجه ، ولا للتعلیل فی الحکم الأخیر بوجوب تحصیل الیقین بالطهارة بعد الیقین بالنجاسة.

ومنها : ما دل علی بیع الذبائح المختلط میتتها بمذکاها من أهل الکتاب ، بناء علی حملها علی ما لا یخالف عمومات حرمة بیع المیتة ، بأن یقصد بیع المذکی خاصة أو مع ما لا تحله الحیاة من المیتة .

وقد یستأنس له : بما ورد من وجوب القرعة فی قطیع الغنم المعلوم وجود الموطوء فی بعضها ، وهی الروایة المحکیة فی جواب الإمام الجواد (علیه السلام) لسؤال یحیی بن أکثم عن قطیع غنم نزی الراعی علی واحدة منها ثم أرسلها فی الغنم ؟ حیث قال (علیه السلام) : " یقسم الغنم نصفین ثم یقرع بینهما ، فکل ما وقع السهم علیه قسم غیره قسمین ، وهکذا حتی یبقی واحد ونجا الباقی " . وهی حجة القول بوجوب القرعة ، لکنها لا تنهض لإثبات حکم مخالف للأصول . نعم ، هی دالة علی عدم جواز ارتکاب شئ منها قبل القرعة ، فإن التکلیف بالاجتناب عن الموطوءة الواقعیة واجب بالاجتناب عن الکل حتی یتمیز الحلال ولو بطریق شرعی . هذا ، ولکن الإنصاف : أن الروایة أدل علی مطلب الخصم بناء علی حمل القرعة علی الاستحباب ، إذ علی قول المشهور لا بد من طرح الروایة أو العمل بها فی خصوص موردها .» (الشیخ الأنصاری ، فرائد الأصول، ج ۲ ص ۲۰۶–۲۲۳)



سردمداران تحریف‌کنندگان، عالمان و مفسران قرآن‌اند. با تحریف، دینداری تقلیدی و جاهلانه، رواج یافته و می‌یابد

عقل و قرآن، ملاک تشخیص سره و ناسره‌ی روایات

چکیده: *در نُه قسمت گذشته بیست و هشت بخش از رساله«مبانی شریعت» مورد بحث قرار گرفت، از جمله نظریه‌ی عدم برتری مطلق انسان بر سایر مخلوقات، اصول عقلانیت نظری و عملی، اصالۀ الاباحه‌ی عقلیه، اصول سه گانه دین یگانه (ایمان به خدا و آخرت و عمل صالح)، اخلاق و مبانی آن، مدارا در حکمرانی، تفقه مداراتی، تقیه مداراتی، نفی ملازمه بین نبوت و امامت با حکومت و زعامت سیاسی، و مسئولیت عالمان شریعت، عدالت مطلق به معنای تساوی، امضای سیره عقلا توسط شارع و ثبات و تغیر در امور غیرعبادی.*

در قسمت قبل توضیح داده شد که رویکرد فقهای مقلده در تخطئه عملی عقل رویکردی ضد اخلاقی و تحقیرآمیز است. عقلانیت مشترک بشری، در دو بعد مثبت و منفی حضور خود را به شریعت تحمیل می‌کند. در تمامی اصول و فروع شریعت، محوریت و حجیت عقل، جاری و ساری است و شریعت، تنها در «منطقۀ الفراغ حکم عقل» حق تشریع و گزینش دارد. حوزه‌های عظیم احکام عبادی و اکثریت احکام غیرعبادی شریعت، که عقلای بشر با آن هیچ اختلاف نظری ندارند و تمامی احکام غیر عبادی‌ای که عقلای بشر در آن اختلاف نظر دارند همچنان در محدوده‌ی حضور و گزینش شریعت باقی خواهد ماند. نقل قرآنی قطعی السند و ظنی الدلالۀ و روایات معتبره در هر دو ناحیه ظنی هستند. وانهادن نظریات اجماعی یا مشهور فقهاء، و نفی انتساب آن به شریعت، در صورتی که دلیل یا دلایل علمی (عقلی و نقلی) معتبری در مقابل نظریات یادشده، وجود داشته باشند، کاملا علمی است و هرگز به معنی اقدام بر خلاف ضروری شریعت یا مذهب، ارزیابی نمی‌شود.

در دهمین قسمت رساله سه بخش دیگر مبانی شریعت مورد بحث قرار می گیرد: بخش بیست و نهم تحریف شریعت، (در چهار باب: قرآن و تحقق تحریف در متون شرائع، کمیت و گستره تحریف، انگیزه های تحریف، کنش ها و واکشهای پس از تحریف)، بخش سی ام عقل و قرآن، ملاک تشخیص سره و ناسره‌ی روایات، و بخش سی و دوم حجیت استمراری سیره‌ی عقلای بشر.

برخی نکات مهم این قسمت به قرار زیر است: تحریفات گزارش شده در آیات و روایات، شامل تمامی حوزه‌های حضور شریعت (عقاید، اخلاق و احکام) می‌شود. سردمداران تحریف‌کنندگان،

عالمان و مفسران قرآن‌اند. با تحریف، دینداری تقلیدی و جاهلانه، رواج یافته و می‌یابد.تعصب‌های کور و هیجانات و احساسات افراطی، میدان‌دار دین و شریعت می‌شوند و زمام افکار و اندیشه‌ها را نیز به دست می‌گیرند و حتی کار را بر عالمان همراه با متعصبان نیز دشوار می‌کنند تا چه رسد به عالمانی که از همراهی با تعصبات کور پرهیز می کنند.

اگر حکمی از احکام اجتماعی اسلام که منشاء پیدایش آن روایات باشد، مورد پذیرش خرد جمعی زمان ما واقع نشود و یا عملکرد آن نتیجه مثبتی در بر نداشته باشد، به نحوی که پس از برآورد نتایج، کارکرد آن از سوی عقلای بشر، منفی ارزیابی شود و یا نسبت به سایر راهکارهای بدیل، عقلا مرجوح واقع شود، حق کنارگذاردن آن حکم و نپذیرفتن آن در مقام عمل، برای مؤمنان محفوظ است. نقل و پذیرش چیزی که عقل و درک آدمی آن را نمی‌پذیرد، مجاز نیست.

«سیره‌ی عقلاء» از آن جهت مورد توجه و تأیید شریعت محمدی(ص) قرار گرفته که «عقل و فهم بشر در هر زمان» ملاک حقیقی برای تکلیف شرعی در امور امضائی و احکام «معاملات بمعنی الأعم» بوده است، و با کشف این «ملاک قطعی» و «تنقیح مناط واقعی»، سیره‌ی عقلاء در هر زمان «حجت شرعی» خواهد بود و مطمئن خواهیم شد که نه تنها «ردع» و نهی شارع را در پی نخواهد داشت، بلکه تأکید و تکرار «لزوم عمل بر طبق آنچه با عقل و خرد انسانی هماهنگ است و عدم لزوم پذیرش آنچه ناهماهنگ است» نشانگر تأکید اسلام بر «صحت عمل به سیره‌ی عقلاء» در هر عصری است.

***

بخش بیست و نهم:

تحریف شریعت

مسأله‌ی «تحریف» در شریعت‌های الهی، به عنوان یک واقعیت تلخ، برای تمامی شرایع تکرار شده است و «شریعت محمدی (ص)» نیز در این چرخه ی خسارت بار، کاملا قرار گرفته است.

هر شریعتی، مبتنی بر متن یا متونی مشخص شناخته می‌شود که می‌توان از قدیمی‌ترین و اصیل ترین متون، به عنوان «متون اولیه» نام برد. سایر متونی که به تفسیر و برداشت تفصیلی از متون اولیه اختصاص می‌یابند را به عنوان «متون ثانویه» می‌شناسیم.

تحریف‌ها نیز بر دو گونه‌اند؛ یا تحریف لفظی و همراه با تصرف در عبارات متون اولیه است و یا بدون تصرف در عبارات، صرفا به تفسیر و تأویل‌های معنوی مخالف با مقصود شریعت اقدام می‌شود.

قبول واقعیت یا «پیشفرض» تحریف، لازمه‌ای معرفتی دارد که از آن گریزی نیست. آن لازمه عبارت است از «امکان بازگشت به متن اوّلیه و لزوم آن». به عبارت دیگر، پیش‌فرض‌های دیگری نیز وجود دارند. مثلا «متن اولیه‌ای» را به رسمیت می‌شناسد که آن را خالی از «تحریف در عبارات متن» می‌داند (گرچه امکان تحریف در معنی آن را منتفی نمی‌شمارد).

در شریعت محمدی (ص) این پیش‌فرض، صرفا در مورد قرآن پذیرفته شده است که از «تحریف در عبارات متن» در امان مانده است. در مورد روایات (که بخش دیگری از متون اولیه‌اند) تحریف عبارات، به فراوانی گزارش شده است.

در مورد بررسی تحریف شریعت، یادآوری چند نکته را لازم می‌دانم:

یک. انکار پدیده‌ی «تحریف» و تصور «ذاتی بودن همه‌ی پیرایه‌هایی که به شریعت بسته شده و یا می‌بندند» برای شریعت و آن‌ها را «جزئی از حقیقت شرع» دانستن، با واقعیت سازگار نیست. متن قرآن و بسیاری از روایات، به وجود تحریف، اقرار کرده‌اند. بنا براین، تردیدی در تحقق آن نمی‌توان کرد.

روایات معتبره‌ی فراوانی وجود دارند که به موضوع «تحریف» پرداخته‌اند. اگر این روایات، معتبر ارزیابی شوند، مدلول آن‌ها «تحریف برخی متون روایی» است. اگر نفس این روایات، نامعتبر ارزیابی شوند، خود همین روایات را به عنوان مصداق صحت ادعای موجود در آن‌ها باید دانست. بنا بر این، راهی برای انکار «وجود تحریفات» در متون روایی، باقی نمی‌ماند.

دو. پذیرش وجود تحریف، کار نقد شریعت را دشوار کرده است. البته به «امکان و لزوم» آن نیز افزوده است، چرا که با عیار نقد، هم به زدودن پیرایه‌ها می‌توان رسید و هم به متن حقیقی دین می‌توان نزدیک شد و سپس به پرسش و پاسخ از آن پرداخت.

سه. تفاوت بحث‌های «تحریف» و «هرمنوتیک» بر اهل دانش، مخفی نیست. اینجا سخن اصلی در مورد «افزودن یا کاستن متن» است. یعنی در بحث «تحریف» سخن از اصل وجود مطالب غیر واقعی و غیر حقیقی است که به «دروغ» آن را به دیگری (شارع)

نسبت داده‌اند و در بحث «هرمنوتیک» سخن از برداشت‌ها و تفسیر و تأویل‌های متنی است که «صحت انتساب آن به دیگری (شارع) اثبات شده است».
البته در بحث «تحریف معنوی» (یحرّفون الکلم عن مواضعه) ارتباطی بین هردو بحث پدیدار می‌گردد که در جای خود به آن باید پرداخت.
ترتیب بحث، اقتضا می‌کند که در آغاز، به اثبات «تحقّق تحریف» بپردازیم و سپس سایر موارد را مورد بررسی قرار دهیم.
دلایل قرآنی، گرچه عمدتا در مورد شرایع پیشین است ولی ملاک آن‌ها کلّی است و شامل شریعت محمدی (ص) نیز می‌شود. البته برخی دلایل قرآنی و عمده‌ی دلایل روایی، در خصوص تحریف شریعت نبی خاتم (ص) است و جای تردیدی نسبت به تحقق تحریف در این شریعت، باقی نمی‌گذارد. اکنون به بررسی برخی دلایل یاد شده می‌پردازیم.

الف) قرآن و تحقق تحریف در متون شرایع

۱- أفتطمعون أن یؤمنوا لکم و قد کان فریق منهم یسمعون کلام الله ثمّ یحرّفون‌ه من بعد ما عقلوه و هم یعلمون (بقرهٔ /۷۵).
۲- من الّذین هادوا یحرّفون الکلم عن مواضعه ... (نساء / ٤٦).
۳- فبما نقضهم میثاقهم لعنّاهم و جعلنا قلوبهم قاسیهٔ، یحرّفون الکلم عن مواضعه و نسوا حظّا ممّا ذکّروا به ... (مائدهٔ / ۱۳).
٤- ... و من الّذین هادوا... یحرّفون الکلم من بعد مواضعه، یقولون إن اوتیتم هذا فخذوه و إن لم تؤتوه فاحذروا ... (مائدهٔ/٤۱).
٥- یا أهل الکتاب لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله إلاّ الحقّ ... (نساء /۱۷۱).
٦- قل یا أهل الکتاب لا تغلوا فی دینکم غیر الحقّ و لا تتّبعوا أهواء قوم قد ضلّوا من قبل و أضلّوا کثیرا و ضلّوا عن سواء السّبیل (مائدهٔ/۷۷).
۷- ... یفترون علی الله الکذب ... (نساء/٥۰، مائدهٔ/۱۰۳، یونس/٦۰ و ٦۹).
۸- و من أظلم ممن إفتری علی الله کذبا ...(انعام/۲۱ و ۹۳، اعراف/۳۷، یونس/۱۷، هود/۱۸، کهف/۱٥، عنکبوت/٦۸، صف/۷).
۹- و لا تقولوا لما تصف ألسنتکم الکذب هذا حلال و هذا حرام ، لتفتروا علی الله الکذب، إنّ الذّین یفترون علی الله الکذب لایفلحون (نحل /۱۱٦).

۱۰- قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما و حلالا، قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون (یونس /۵۹).
۱۱- ... فمن أظلم ممّن إفترى على الله كذبا ليضلّ النّاس بغير علم، إنّ الله لا يهدى القوم الظّالمين (انعام /۱٤٤).
۱۲- فَوَيْلٌ لِلّذينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بأيْديهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَليلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أيْديهِمْ وَ وَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ (بقرة/۷۹).
۱۳- ... عن الصّادق(ع): ...فانظروا علمكم هذا عمّن تأخذونه، فإنّ لنا فى كلّ خلف عدول ينفون عنه تحريف الغالين و انتحال المبطلين و تأويل الجاهلين (كافى ۱/۳۲).
۱٤- ... عن الصّادق(ع) قال: قال رسول الله(ص): يحمل هذاالدّين فى كلّ قرن عدول ينفون عنه تأويل المبطلين و تحريف الغالين و انتحال الجاهلين، كما ينفى الكير خبث الحديد (وسائل الشيعة ۲۷/۱۵۱).
۱۵- ... عن جعفربن محمد عن آبائه أنّ النّبى(ص) قال: فى كلّ خلف من امّتى عدلا من أهل بيتى ينفى عن هذا الدّين تحريف الغالين و انتحال المبطلين و تأويل الجهّال ... (قرب الإسناد ۱/۳۷).
۱٦- توجه جدی به این نکته که بیش از ۸۰ نفر از اصحاب رسول خدا از رسول گرامی اسلام(ص) در مورد «دروغ بستن به پیامبر» در زمان حضور ایشان نقل کرده‌اند که ایشان در مورد آن بارها و بارها هشدار جدی داده و تهدید به عذاب الهی را نقل کرده اند(که هیچ عالمی در صحت نقل‌ها و تواتر آن تردیدی نکرده و نمی‌کند) مطمئن‌ترین دلیل نقلی روایی را در «تحقق تحریف» ارائه می‌کند تا کسی در مورد آن تردیدی به‌خود راه ندهد (من كذب علىّ متعمدا، فليتبوأ مقعده من النار).
نقل‌های معتبری که از ائمه‌ی هدی(ع) در مورد «جعل کنندگان احادیث، دسیسه‌گرانی که در کتاب‌های اصحاب ائمه دست می‌بردند و تغییراتی را برای ایجاد انحراف در آن انجام می‌دادند، افرادی چون؛ ابی الخطاب، مغیرهٔ بن سعید، نهدی و بنان و ...» نقل شده است و با صراحت بیان کرده‌اند و نسبت به «غالین=غلو کنندگان» هشدارهای مکرر و مؤکدی داده‌اند، برای اثبات تحریف در متون روایی، کافی است و هرگونه تردیدی را برطرف می‌کند.

ب) کیفیت تحریف

۱- افزودن متون غیر الهی به متن الهی و تقدس بخشیدن به متون ثانویّه (برداشت‌های عالمان شریعت) در حد «متون اولیه». فَوَیْلٌ لِلّذینَ یَکْتُبُونَ الْکِتابَ بِأَیْدیهِمْ ثُمَّ یَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللّهِ لِیَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلیلاً فَوَیْلٌ لَهُمْ مِمَّا کَتَبَتْ أَیْدیهِمْ وَ وَیْلٌ لَهُمْ مِمَّا یَکْسِبُونَ (بقرة / ۷۹) .

۲- گسترش دامنه‌ی حلال و حرام الهی، مبتنی بر «دغدغه‌ی دفاع از حق خدا» که «حق الناس» را عملا نادیده می‌گیرد. اینگونه تحریف، از سر خیرخواهی و احتیاط در امر شریعت، پدیدار می‌گردد. قل أرأیتم ما أنزل الله لکم من رزق فجعلتم منه حراما و حلالا، قل آلله أذن لکم أم علی الله تفترون (یونس /۵۹).

۳- دروغ بستن به خدا و پیامبر و تحریف عمدی و عالمانه. فمن أظلم ممّن إفتری علی الله کذبا لیضلّ النّاس بغیر علم ، إنّ الله لا یهدی القوم الظّالمین (انعام /۱٤٤).

٤- غلو در باره‌ی شریعت و اولیاء آن، با انگیزه‌ی محبت و ولایت، و بستن راه تحقیق و خردورزی در آموزه‌های شریعت. قل یا أهل الکتاب لا تغلوا فی دینکم غیر الحقّ و لا تتّبعوا أهواء قوم قد ضلّوا من قبل و أضلّوا کثیرا و ضلّوا عن سواء السّبیل (مائدة /۷۷).

۵- تأویل و تفسیرهای نا متعارف، غیرمنطقی و غیرعلمی از متون اولیه‌ی شریعت.

٦- از اعتبار عقل و خرد کاستن و یا دورباش دادن کلی عقل از ساحت شریعت. الکافی، ج۸، ص: ٥٤ / ... فَاعْرِفْ أَشْبَاهَ الْأَحْبَارِ وَ الرُّهْبَانِ الَّذِینَ سَارُوا بِکِتْمَانِ الْکِتَابِ وَ تَحْرِیفِهِ فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ وَ ما کانُوا مُهْتَدِینَ ثُمَّ اعْرِفْ أَشْبَاهَهُمْ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ الَّذِینَ أَقَامُوا حُرُوفَ الْکِتَابِ وَ حَرَّفُوا حُدُودَهُ فَهُمْ مَعَ السَّادَةِ وَ الْکُبُرَّةِ- فَإِذَا تَفَرَّقَتْ قَادَةُ الْأَهْوَاءِ- کَانُوا مَعَ أَکْثَرِهِمْ دُنْیَا وَ ذَلِکَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ- لَا یَزَالُونَ کَذَلِکَ فِی طَبَعٍ وَ طَمَعٍ لَا یَزَالُ یُسْمَعُ صَوْتُ إِبْلِیسَ عَلَی أَلْسِنَتِهِمْ بِبَاطِلٍ کَثِیرٍ یَصْبِرُ مِنْهُمُ الْعُلَمَاءُ عَلَی الْأَذَی وَ التَّعْنِیفِ وَ یَعِیبُونَ عَلَی الْعُلَمَاءِ بِالتَّکْلِیفِ وَ الْعُلَمَاءُ فِی أَنْفُسِهِمْ خَانَةٌ إِنْ کَتَمُوا النَّصِیحَةَ إِنْ رَأَوْا تَائِهاً ضَالًّا لَا یَهْدُونَهُ أَوْ مَیِّتاً لَا یُحْیُونَهُ فَبِئْسَ مَا یَصْنَعُونَ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی أَخَذَ عَلَیْهِمُ الْمِیثَاقَ فِی الْکِتَابِ أَنْ یَأْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ بِمَا أُمِرُوا بِهِ وَ أَنْ یَنْهَوْا عَمَّا نُهُوا عَنْهُ وَ أَنْ یَتَعَاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوَی وَ لَا یَتَعَاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ فَالْعُلَمَاءُ مِنَ الْجُهَّالِ فِی جَهْدٍ وَ جِهَادٍ إِنْ وَعَظَتْ قَالُوا طَغَتْ- وَ إِنْ عَلَّمُوا الْحَقَّ الَّذِی تَرَکُوا قَالُوا خَالَفَتْ وَ إِنِ اعْتَزَلُوهُمْ

قَالُوا فَارَقَتْ وَ إِنْ قَالُوا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ عَلَى مَا تُحَدِّثُونَ قَالُوا نَافَقَتْ وَ إِنْ أَطَاعُوهُمْ قَالُوا عَصَتِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَهَلَكَ جُهَّالٌ فِيمَا لَا يَعْلَمُونَ أُمِّيُّونَ فِيمَا يَتْلُونَ يُصَدِّقُونَ بِالْكِتَابِ عِنْدَ التَّعْرِيفِ وَ يُكَذِّبُونَ بِهِ عِنْدَ التَّحْرِيفِ.

گستره‌ی تحریف را از زوایای دیگری بررسی می کنم:

۱- تحریفات گزارش شده در آیات و روایات، شامل تمامی حوزه‌های حضور شریعت (عقاید، اخلاق و احکام) می‌شود.

۲- امیر المؤمنین برداشت عمومی زمان خود را «اسلام واژگون» نامیده است (لبس الإسلام لبس الفرو مقلوبا).

۳- امام صادق (ع) در این باره توضیح داده است که؛ «... إن الناس بعد نبی الله صلی الله علیه وآله رکب الله بسنة من کان قبلکم فغیروا وبدلوا وحرفوا وزادوا فی دین الله ونقصوا منه، فما من شئ علیه الناس الیوم إلا وهو منحرف عما نزل به الوحی من عند الله ، فأجب یرحمک الله من حیث تدعی إلی حیث تدعی حتی یأتی من یستأنف بکم دین الله استینافا/معجم رجال الحدیث- السید الخوئی- ج ۸ – ص ۲۳۵).

٤- امیر مؤمنان علی(ع) رویکرد منفی مدعیان پیروی از قرآن را به عنوان «واقعیتی تأسف بار» پیش‌بینی می‌کند. پیش‌بینی‌هایی که از پی قرون و اعصار، صحت آن آشکار شده است. امام(ع) می‌گوید: «فبعث محمدا صلی الله علیه و آله بالحق لیُخرج عباده من عبادة الأوثان إلی عبادته، و من طاعة الشیطان إلی طاعته، بقرآن قد بیّنه و أحکمه، لیعلم العباد ربهم إذ جهلوه، و لیقروا به إذ جحدوه، و لیثبتوه بعد إذ أنکروه. ... و إنه سیأتی علیکم من بعدی زمان لیس فیه شئ أخفی من الحق و لا أظهر من الباطل، و لا أکثر من الکذب علی الله و رسوله. و لیس عند أهل ذلک الزمان سلعة أبور من الکتاب إذا تلی حق تلاوته، و لا أنفق منه إذا حرف عن مواضعه. و لا فی البلاد شئ أنکر من المعروف، و لا أعرف من المنکر. فقد نَبذ الکتاب حملتُه، و تناساه حفظتُه. فالکتاب یومئذ و أهله منفیان طریدان، و صاحبان مصطحبان فی طریق واحد لا یؤویهما مؤو. فالکتاب و أهله فی ذلک الزمان فی الناس و لیسا فیهم، و معهم و لیسا معهم، لأن الضلالة لا توافق الهدی و إن اجتمعا. فاجتمع القوم علی الفرقة. و افترقوا عن الجماعة. کأنهم أئمة الکتاب و لیس الکتاب إمامَهم. فلم یبق عندهم منه إلا اسمه، و لا یعرفون إلا خطه و زبره. و من قبل ما

مثلوا بالصالحین کل مثلة، و سموا صدقهم علی الله فریة، و جعلوا فی الحسنة عقوبة السیئة و إنما هلک من کان قبلکم بطول آمالهم و تغیب آجالهم، حتی نزل بهم الموعود الذی تَرُدّ عنه المعذرة، و ترفع عنه التوبة، و تحل معه القارعة و النقمة». (نهج البلاغة ۲/۳۰ و ۳۱).

چند نکته‌ی مهم در این کلام دیده می‌شود؛

یکم) تحریف عملی قرآن در زندگی مسلمانان، امری واقعی است که پیشاپیش از آن خبر می‌دهد و مشخصات آن را گزارش می‌کند.

دوم) سردمداران تحریف‌کنندگان، عالمان و مفسران قرآن‌اند (فقد نبذ الکتاب حملته، و تناساه حفظته... فاجتمع القوم علی الفرقة. و افترقوا عن الجماعة) و البته نا آگاهان نیز از آنان پیروی می‌کنند.

سوم) در دوران تحریف، معتقدان و ملتزمان به حقایق قرآن، مورد انواع ستم ها قرار می‌گیرند:

۱- تحریف کنندگان و پیروان ایشان، برداشت‌های درست و منطبق بر قرآن را از سوی ملتزمان به قرآن، به عنوان «برداشتی نادرست و مخالف خواست خدا» معرفی می‌کنند (و سموا صدقهم علی الله فریة).

۲- کارهای نیک آنان (همچون پایبندی به متن قرآن و تفسیر صحیح آن) را به بدترین نوع، کیفر می‌دهند (و جعلوا فی الحسنة عقوبة السیئة).

۳- ستمکاران به «طرد» افراد پیرو قرآن می‌پردازند (فالکتاب یومئذ و أهله منفیِّان طریدان).

٤- آنچنان سخت گیری می‌کنند که هیچکس جرأت پناه دادن به ایشان را نداشته باشد (لایؤویهما مؤو).

چهارم) منکر و معروف جایشان عوض می‌شود و ناآگاهان را به گونه ای تربیت می‌کنند که بیشترین گریز را از معروف و بیشترین پذیرش را نسبت به منکر خواهند داشت.

پنجم) تبلیغات تحریف کنندگان به گونه‌ای است که مردم را از انسجام و کارهای جمعی در نهادهای مدنی، باز می‌دارند. در نتیجه، اجتماعات مردم، از افراد متفرق تشکیل

می‌شود و از کارهای جمعی، پرهیز می‌کنند (فاجتمع القوم علی الفرقۀ. و افترقوا عن الجماعۀ).

ششم) دروغ بستن به خدا و پیامبر او، امری رایج و شدیدا مورد تبلیغ تحریف‌کنندگان خواهد بود و حقایق شریعت از سوی آنان پنهان خواهد ماند (سیأتی علیکم من بعدی زمان لیس فیه شئ أخفی من الحق و لا أظهر من الباطل، و لا أکثر من الکذب علی الله و رسوله).

ت) انگیزه‌های تحریف

۱- جهل. در متن روایات از «دلبستگی‌ها و احساسات افراطی افراد نادان» به یک تصور غیرمنطقی و خرافی، یا عدم درک حقیقت و گزارش‌های غیرمعقول دادن از سخنان یا رفتار اولیاء خدا، مکررا یاد شده است.

۲- غلو. تصورات واهی از «جایگاه انسان در هستی» آدمی را به غلو و برتری جویی‌های ناشیانه نسبت به نوع انسان یا برخی آدمیان، وادار کرده است. این امر درباره‌ی اندیشه‌ها و مکاتب فکری نیز کاربرد داشته و عمدتا درپی «تقدس بخشیدن» به بشر و یا اندیشه‌های غیر علمی بشری بوده است.

۳- بدخواهی و دشمنی با حقیقت. کم نبوده و نیستند آدمیانی که منافع خود را از راه های غیر منطقی و نامشروع تأمین کرده اند. این گروه ها از آن جهت که انتشار حقیقت را برخلاف منافع خود ارزیابی می کنند، به مبارزه ی با آن پرداخته و سعی در ناموجه ساختن چهره ی حقیقت می کنند. ناسره نشان دادن سره و غیر منطقی ساختن آموزه های حق، در دستور کار این گروه ها قرار دارد. بهترین حربه علیه حقیقت، مخلوط کردن حقیقت با باطل است تا اندک اندک باطل را جایگزین حقیقت قرار دهد و گمراهی را به عنوان راهنمایی و هدایت جلوه دهد.

ث) کنش‌ها و واکنش‌های پس از تحریف

۱- دینداری تقلیدی و جاهلانه، رواج یافته و می‌یابد.

۲- تعصب‌های کور و هیجانات و احساسات افراطی، میدان‌دار «دین و شریعت» می‌شوند و زمام افکار و اندیشه‌ها را نیز به دست می‌گیرند و حتی کار را بر عالمان

همراه با متعصبان نیز دشوار می‌کنند تا چه رسد به عالمانی که از همراهی با تعصبات کور پرهیز می کنند.

۳- تحریف، مخالفان شریعت را در نقد و نفی شریعت، توانا می‌گرداند. چرا که تحریفات، مبتنی بر رویکردهای غیرمنطقی و غیرعلمی است و در نتیجه، نامعقول جلوه‌دادن دین و شریعت را در پی دارد و این به معنی پیروزی مخالفان دین و شریعت خواهد بود.

٤- انسان‌های عاقل و عالم را از برقراری ارتباط با شریعت، پرهیز می‌دهد و رشد دینداری را متوقف کرده و «دین‌گریزی» را شدیدا تقویت می‌کند.

۵- متعصبان و پیروان تحریفات، خشونت را به عنوان حربه‌ی اصلی، بر علیه مخالفان روز افزون خود به کار می‌گیرند، تا در سایه‌ی ایجاد وحشت و تهدید، از جدایی آنان از مجموعه‌ی خود، جلوگیری کنند.

٦- دینداری منافقانه و ریائی، رواج گسترده‌ای می‌یابد و مظاهر آن شدیدا ترویج می‌شود. ظاهر متورم دینداری، هسته‌ی گندیده ی نفاق و ریا را در زیر پوست خود، نگهداری و نگهبانی می‌کند.

۷- رشد رویکردهای ریائی و منافقانه، جامعه‌ی دیندار را به انحطاط کامل در زندگی دنیاوی، می‌کشاند و؛ سلامت، رشد و توسعه، امنیت، آسایش و رفاه را از آنان دریغ می‌دارد. در ارتباط با اندوخته‌های اخروی نیز، چیزی جز زیان را برای ایشان به ارمغان نمی‌آورد.

بخش سی ام:

عقل و قرآن، ملاک تشخیص سره و ناسره ی روایات

هرجا که «عقل» حکم الزامی آشکاری نسبت به انجام یا ترک کاری داشته باشد و میدان را با حضور خویش بیاراید، از «نقل وحیانی و تفسیری» کاری جز «تأیید و تأکید حکم عقل» بر نمی‌آید. یعنی حوزه‌ی حضور عقل را «احکام آشکار عقلی» تعیین می‌کنند و در این حوزه، حضور نقل، صرفا فرعی و از نوع «جانبداری بی چون و چرا از حکم عقل و تشویق آدمیان به پذیرفتن آن» خواهد بود. نقل معتبر، در این موارد، حق تخلف از حکم عقل را نخواهد داشت، چرا که پذیرش یک گزاره‌ی «عقل ستیز»، موجب «نامعقول شدن شریعت» و عدول آن از «انطباق شریعت بر فطرت انسانی» خواهد شد.

شیخ طوسی تصریح کرده است که «این روایات، غیر متواتره هستند و چون بر خلاف عقل اند، پذیرفته نمی شوند، و اگر متواتره می‌بودند، آن ها را تأویل می کردیم، همانگونه که اگر آیه ای از آیات قرآن برخلاف ادله ی عقول باشد، آن را به نفع ادله‌ی عقول تأویل کرده و منطبق با آن تفسیر می کردیم» (الرّسائل العشر/ ۳۲۵ «هذه اخبار آحاد لاتردّ لها ادلّة العقول، الدالّة علی بطلان التّحابط . و لو صحّت لتأوّلناها ، کما نتأوّل ظاهر القرآن لتلائم ادلّة العقل») .

توجه خاص به نقل معتبر، در هیچیک از حوزه‌های کاملا اختصاصی حضور شریعت نیز به معنی «برتری» آن از عقل نیست. حتی در آن حوزه‌ها هم معیار «بطلان گزینه های عقل ستیز» از اعتبار لازم و کافی برخوردار است.

روایات بسیاری، از معصومین علیهم السلام نقل شده است که رویکرد مسلمانان نسبت به روایات را سه‌وجهی می‌دانند؛ ۱- پذیرش. ۲- امتناع. ۳- انکار. البته آنچه به آن توصیه شده است حرمت انکار و جواز پذیرش یا امتناع است. یعنی هر مسلمانی حق دارد که روایت نقل شده از رسول خدا یا ائمه‌ی طاهرین را بپذیرد و به کار بندد و یا آن را نپذیرد و به کار نبرد. تنها چیزی که ممنوع است «انکار صدور روایت» است.

به عبارت صریح‌تر که در متن روایتی معتبر، امام باقر(ع) از رسول گرامی اسلام(ص) نقل می‌کند (و مضمونش در روایات بسیاری تأیید شده است) «اگر روایتی از رسول خدا نقل شد، آنچه را که قلب آدمی نسبت به آن واکنش مثبت نشان داده و پذیرای آن می‌شود باید پذیرفت و به کار بست و آنچه قلب آدمی نسبت به مفاد آن واکنش منفی نشان می‌دهد (که در متن روایت می‌گوید: «ما اشمازت قلوبکم= آنچه قلب شما از آن مشمئز می‌شود» (کافی ۱/٤٠۱) باید کناری گذاشته و به آن عمل نکرد، ولی حق نیست که به خاطر عدم پذیرش قلبی، اصل صدور آن را انکار کنیم، چرا که ممکن است، حقیقتی وراء عقل و درک زمانه‌ی ما را گزارش کرده باشد و در آینده، معنی و مفهوم آن روشن گشته و آیندگان از آن بهره‌گیرند.

وقتی نسبت به اصل حدیث پیامبر(ص) یا ائمه‌ی طاهرین(ع) حق وانهادن و عمل نکردن برای اهل ایمان به رسمیت شناخته شده است، حق رد نظریات مشهور و یا اجماعی، که حداکثر توان آن «اثبات اجمالی وجود روایتی است که به دست ما نرسیده» به طریق اولی برای اهل ایمان وجود دارد و نمی‌توان از عدم التزام عملی به فتاوی اجماعی یا مشهوره، عنوان عدم التزام به اسلام، مذهب و یا انکار ضروری شریعت را کشف کرد.

نکته‌ی مهمی که در این بحث وجود دارد این است که «مشهور فقهاء نیز حق پذیرش یا عدم پذیرش روایات را داشته و اعمال کرده‌اند» و تحقق «شهرت» در فتاوی، خود نتیجه به رسمیت شناختن «حق گزینش» یاد شده است. البته اعمال این حق از سوی فقهای پیشین به منزله‌ی سلب این حق از آیندگان نیست و هر مسلمانی حق دارد که روایتی را بپذیرد یا نپذیرد، حتی اگر عدم پذیرش روایت منجر به فقدان حکم شرعی در مسئله‌ای خاص شود.

ملاک این گونه عملکرد، صرفا «درک و فهم فردی هر مسلمان» در احکام فردی شرعی و «درک و فهم جمعی هر زمان» در احکام اجتماعی شرع است. بر این اساس اگر حکمی از احکام اجتماعی اسلام که منشاء پیدایش آن روایات باشد، مورد پذیرش خرد جمعی زمان ما واقع نشود و یا عملکرد آن نتیجه مثبتی در بر نداشته باشد، به نحوی که پس از برآورد نتایج، کارکرد آن از سوی عقلای بشر، منفی ارزیابی شود و یا نسبت به سایر راهکارهای بدیل، عقلا مرجوح واقع شود، حق کنارگذاردن آن حکم و نپذیرفتن آن در مقام عمل، برای مؤمنان محفوظ است.

این مقتضای لزوم عقلی جلب منفعت و دفع ضرر و اصالهٔ الاباحهٔ العقلیهٔ است.
بنابراین اگر روایتی معتبره، که عقل فردی یا جمعی زمان ما با آن همسویی ندارد، در مسائل اجماعی یا مشهور فقه پیدا شود که با برداشت پیشینیان مخالف باشد و با برداشت عقلای بشر امروز موافق باشد، بدون هیچ تردیدی می توان به آن فتوا داد و هیچ تردیدی در مشروعیت چنین رویکردی راه ندارد. خصوصا اگر فتاوی اجماعی یا مشهوره مبتنی بر روایات باشند، چرا که «اجماع مدرکی» حتی در خوش‌بینانه‌ترین گرایشات شیعی به اجماع، حجت نیست و از حیث مدرک، باید با سایر مدارک سنجیده شود.
شاید بتوان گفت که ترجیح فتاوی غیرمشهوره فقهای پیشین که عمدتا برخلاف برداشت‌های رایج زمان خویش بوده و با فرهنگ زمان خود تفاوت داشته و از طرفی با دیدگاه‌های علمی و اجتماعی امروز بشر سازگارتر باشند، نیز موجه است. چرا که پذیرش خطر و اظهارنظر برخلاف عرف فقهی زمان خویش (در صورتی که کاملا مبتنی بر روش‌های علمی باشد) از سوی چنین فرد یا افرادی، نشانگر قوت و اقتدار علمی و اطمینان او به دلایل خویش است و لذا فشارهای ناشی از فرهنگ زمانه را تحمل کرده و آنچه را حق‌دانسته، صریحا اعلام کرده است. کاری که از کمتر کسی صادر می‌شود و معمولا ترجیح داده می‌شود که در این مواقع سکوت پیشه کرده و یا با نظریه‌ی رایج همراهی شود.
حال اگر با این رویکرد (توجه به نظریات مشهور و غیرمشهور) به سراغ فقه سنتی برویم، بسیاری از مشکلات ناشی از لزوم مراعات نظریات مشهور فقها را می‌توان حل کرد چرا که مجموعه‌ی نظریات موجود در فقه سنتی (اعم از مشهور و غیرمشهور) قابلیت بسیار بیشتری برای حل مشکلات امروز را دارد به نحوی که اتکای انحصاری به نظریه‌ی مشهور هرگز این قابلیت را ندارد.
لازم به یادآوری است که کار فقیهان، فتوا دادن براساس ادله‌ای است که از قرآن یا روایات استنباط کرده‌اند، و از آنجا که هر فتوایی باید مستند شرعی داشته باشد و به جز معدودی از مسائل فقهی که از نص یا ظاهر آیات قرآن استنباط شده، اکثر قریب به اتفاق احکام فقهی از روایات استخراج شده‌اند، بحث از پذیرفتن یا نپذیرفتن روایات به طریق اولی به بحث پذیرفتن یا نپذیرفتن فتاوی فقهی تسرّی می‌یابد.

ممکن است گفته شود که؛ در اکثر روایات یاد شده، سخن از ارجاع آن به خدا، پیامبر و یا عالم از آل محمد(ص) است و فقیهان، عالمان آل محمد(ص) هستند.

این سخن احتمالی، ناموجّه است چرا که در متن روایات یاد شده، نصوص و ظواهری وجود دارند که غیر از معصومین را شامل نمی‌شوند. یعنی کسانی که حقیقت احکام شرعی (احکام واقعی) را می‌شناسند و ایشان، پیامبر و ائمه‌ی اطهارند. بقیه عالمان، تنها «حکم ظاهری» را استنباط می‌کنند و لااقل «فقه شیعه» مبتنی بر «تخطئه» و امکان خطا شکل گرفته است و به لحاظ مبانی شیعی، تسری حکم یادشده به فقیهان، قابل قبول نیست.

بنابراین، چون امکان دسترسی به امام معصوم(ع) برای مؤمنان در عصر غیبت (به صورت ارادی و اختیاری) وجود ندارد، نتیجه‌ی آن «وانهادن روایات غیرقابل پذیرش» تا ظهور حجت موعود(ع) است، تا پس از شرح علت بیان و مفهوم آن(در صورت صحت سند)، روایات یاد شده قابل پذیرش گردند.

از طرفی، وظیفه محدثان و فقیهان، بیان احادیثی است که با عقل و درک مردم زمان خویش قابل پذیرش باشند و دستور دارند که از بیان روایاتی که پذیرش آن برای مردم ممکن نیست و سبب انکار آن‌ها می‌شود، پرهیز کنند.

این مسئولیت، در روایات متعدده و بعضا با اسناد معتبره، گوشزد شده است (کافی ۲/۲۲۲, خصال، باب الواحد،ش۸۹) در این دسته از روایات، از عباراتی چون «استروا عنهم=بپوشانید از ایشان» یا «امسکوا=نگویید» یا «لاتحمّلوهم ما لایطیقون=چیزی را که طاقت ندارند بر آنان تحمیل نکنید» یا «لاتحدثوهم=برای‌شان بیان نکنید» یا «یکفّ عما ینکرون=خود را نگهداری می‌کند از بیان چیزی که انکارش می‌کنند» یا «اترکهم مما لایعرفون=بیان چیزی را که نمی‌پذیرند، ترک کن» یا «دعوا ما ینکرون=وانهید چیزی را که انکار می‌کنند» بهره گرفته شده و نشان می‌دهد که روی دیگر سکه، عدم جواز نقل احادیثی است که احتمال عدم پذیرش آن از سوی مردم، بیشتر از احتمال پذیرش آن است و روشن است که فتوا دادن و بیان آن برخلاف درک عقلای بشر (که برآمده از همین روایات باشد) نیز محکوم به همین حکم خواهد بود.

علاوه بر این روایاتی معتبره وجود دارند که آدمی را از «پذیرش چیزی که نمی‌داند و درک نمی‌کند» پرهیز داده و آن را سبب هلاکت آنانی شمرده است که به هلاکت رسیده‌اند» (خصال، باب الاثنین، ٦٦). این رویکرد در متن روایات، غیرقابل انکار است.
نتیجه این بخش این است که؛ «نقل و پذیرش چیزی که عقل و درک آدمی آن را نمی‌پذیرد، مجاز نیست» و در حقیقت هر انسان متدینی موظف است که:
اولا؛ آنچه را درک می‌کند و عقلش می‌پذیرد، به کار بندد.
ثانیا؛ از نقل مطالبی که موجب واکنش منفی عقلای بشر می‌شود پرهیز کند و خود نیز از پذیرش مسائل غیرقابل درک و به کار بستن آن ها بپرهیزد.
ثالثا؛ در مقابل احادیث و نظریات غیرهماهنگ با درک زمان خویش، حالت انکار نگیرد بلکه با احتمال معقول بودن و قابل درک بودن برای آیندگان آنها را برای نسلهای بعدی بگذارد.
سخن دیگر این است که؛ تردیدی در وجود روایات مجعوله، تحریفات عمدی و سهوی، و لفظی و معنوی در مجموعه‌ی عظیم «روایات» نمی‌توان کرد.
روایات معتبره‌ی فراوانی وجود دارند که به موضوع «تحریف» پرداخته‌اند. اگر این روایات، معتبر ارزیابی شوند، مدلول آن‌ها «تحریف برخی متون روایی» است. اگر نفس این روایات، نامعتبر ارزیابی شوند، خود همین روایات را به عنوان مصداق صحت ادعای موجود در آن‌ها باید دانست. بنابراین، راهی برای انکار «وجود تحریفات» در متون روایی، باقی نمی‌ماند.
لازمه‌ی این مطلب، رو آوردن به سره و ناسره کردن روایات، مبتنی بر دلائل عقلیه و نصوص و ظواهر قرآن است. گرچه برخی رویکردها (اشاعره، ظاهریه و اخباریه) ملاک معتبر برای سره و ناسره کردن روایات را، صرفا نصوص و ظواهر قرآن و سیره‌ی قطعیه، معرفی کرده‌اند و اعتباری برای «عقل» قائل نشده‌اند.
با کمال تأسف، بسیاری از اصولیین شیعه، ملاک‌هایی همچون «مخالفت با رویکرد اهل سنت» را نیز به عنوان ملاک جدی ارزیابی و سره و ناسره کردن روایات شیعه، قرار داده‌اند. رویکردی که عملا هیچ نتیجه ای جز «اصرار بر تفرقه» و «دوری از اتحاد و اجتماع مسلمین» در بر نداشته و ندارد.

گویا خدای سبحان بر «لزوم وحدت مسلمین و پرهیز از تفرقه» هیچ دستور مؤکدی نداده است و آیه‌ی «و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا» را برای غیر مسلمانان نازل کرده است!!

گوناگونی رویکردهای ناشی از نظریات یادشده، آشکار است. هریک از دیدگاهی با متون «قرآن و سنت» ارتباط پیداکرده است و نتیجه‌ی آن «اختلافات بی‌شمار پیروان شریعت و مذاهب گوناگون و حتی پیروان یک مذهب با هم» است.

شواهدی از فقها

الف. «إذا ثبت بأدلة العقول التی لا یدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأویلات ان المعاصی لا تجوز علی الأنبیاء علیهم السلام صرفنا کل ما ورد ظاهره بخلاف ذلک من کتاب أو سنة إلی ما یطابق الأدلة ویوافقها کما یفعل مثل ذلک فیما یرد ظاهره مخالفا لما تدل علیه العقول من صفاته تعالی وما یجوز علیه أو لا یجوز.» (الأمالی – السید المرتضی – ج ۲ – ص ۱۲۵)

ب. «فأما الخبر المدعی فی هذا الباب ، فلا یلتفت إلیه ، لان الاخبار تبنی علی أدلة العقول، فإذا علمنا بدلیل العقل ان الأنبیاء لا یجوز علیهم المعاصی تأولنا کل خبر یتضمن خلافه أو أبطلناه ، کما نفعل ذلک بأخبار الجبر والتشبیه.» (التبیان – الشیخ الطوسی – ج ۵ – ص ۵۵)

ج. «و بالجملة یجب اتباع الدلیل و لا یجوز غیره حتّی لو وجد دلیل نقلی یعارض الدلیل العقلی یؤوّل النقل ان أمکن أو یطرح، و لا یمکن القول باجتماع الضدین و التکلیف المحال، فتأمّل.» (مجمع الفائدة و البرهان، ج۱۳، ص ۳۲۸)

د. «والثانی: بمنع وجوب تقدیم الأضعف کما یأتی ، ولو سلم فبمنع ‹ صفحه ٤٦١ › انحصار الفائدة فیما ذکر،**ل**إمکان کونه تعبدا محضا ، وللشرع علل خفیة لا تکاد تصلها عقولنا القاصرة.» (مستند الشیعة – المحقق النراقی – ج ۱۹ – ص ٤٦٠ – ٤٦١)

بخش سی و یکم:

حجت استمراری سیره ی عقلای بشر

احکام امضائی شریعت محمدی(ص) مبتنی بر درک و فهم عقلای بشر در زمان نزول وحی صادر شده‌اند و آنچه رایج بوده است را عینا یا با برخی با اندکی دخل و تصرف، امضاء کرده و به رسمیت شناخته است. ملاک های موجود در رویکردهای عرفی زمان نزول وحی، چیزی نیست که برای بشر عصر حاضر غیر قابل کشف باشند.

اگر اصل امضائی بودن این احکام پذیرفته شده است، وجه منطقی برای در نظر گرفتن «ملاکات غیبیهٔ» در امضاء شارع نسبت به آن اهداف و رویکردها، وجود نخواهد داشت، چرا که فرض ما این است که مردم برای مصالح و مفاسد شناخته شده ای اقدام به وضع قوانین نوشته یا نانوشته ای کرده بودند و به آن ها عمل می کردند تا زندگی خود را به شیوه ای معقول و منطقی و نسبتا عادلانه سپری کنند و امنیت و رفاه و آسایش خود را تأمین کنند. در آن زمان که چنین اقدامی از سوی شارع انجام می گرفت، عاقلانه‌ترین و عادلانه‌ترین راهکارهای موجود، از بین راهکارهای متفاوت گزینش می شدند. طبیعتا این راهکارها، بر میزان دانش و توانایی های علمی و تکنولوژیکی آن روز بشر برای رسیدن به اهداف زندگی دنیوی مبتنی بوده است.

این رویکرد شریعت، در حقیقت به مفهوم بهره‌گیری از یک «روش عقلانی» است که می‌گوید:«سیره‌ی عقلای بشر را باید تأیید کرد چرا که مبتنی بر عقل عقلا و پذیرش عرف عمومی آنان است. » چرا که بدیل آن (روشهای نابخردانه) را عقل و منطق تأیید نمی کند.

به عبارت دیگر.تایید سیره ی عقلا حکم شرعی است که تعلیق بر وصف یا دو وصف سیره ی عقلا بودن شده است و نعلیق حکم بر وصف، «مشعر به علیت» است. واین امر موی حجیت استمراری سیره ی عقلا است. از طرفی تردیدی در رشد علم و تکنولوژی امروز بشر نسبت به زمان‌های گذشته در زمینه‌های مختلف، وجود ندارد و این رشد علمی، به رشد عقلانیت بشری نیز انجامیده است. اکنون اگر تعارضی بین راهکارهای

عقلائی مرسوم در زمان‌های گذشته و حال پدید آید، به گونه‌ای که بهره‌گیری از راهکارهای گذشته، در زمان ما، نامعقول و غیرمنطقی باشد، چه باید کرد؟ آیا باید به راهکارهای پیشین «تعبد» ورزید یا باید راهکارهای جدید را پذیرفت و بهره‌گیری از آن راهکارهای پیشین را شرعا ممنوع دانست؟

اگر شریعت محمدی (ص) بدون توجه به توانایی بشر و خصوصاً میزان درک و فهم بشر عصر جاهلیت و آغاز دوره‌ی اسلامی، اقدام به تشریع راهکارهای عملی کرده بود و یا احکام او امضایی نبود (یعنی همان روش‌های مرسوم زمانه را با اندکی اصلاح نپذیرفته بود) و به اصطلاح فقهی، احکام «معاملات بمعنی الاعم» در فقه اسلامی، «تأسیسی و پیشنهادی شارع» بود و نه امضایی، ترجیح راهکارهای عرفی بر راهکارهای شرعی، مستلزم «ترجیح درک و فهم بشری بر تشخیص حقیقت از سوی خدای رحمان» بود که این امر مطمئناً مردود است.

ولی اکنون که سخن از ترجیح «فهم و درک رایج عقلای عصر حاضر» بر فهم و درک رایج عقلای عصر جاهلیت و زمان‌های مقارن با آن است (که البته به عنوان ملاک توان بشری آن روز، مورد تأیید خداوند و شریعت محمدی قرار گرفته) می‌توان با حفظ ایمان به «حقانیت واستمرار آن روش بر حق» شریعت محمدی(ص)، پذیرای ترجیح برداشت های نسل جدید عقلای بشر شد. چرا که ملاک تأیید راهکارهای مرسوم آن زمان «رواج و قبول عقلای بشر در آن جامعه» با مقتضای عقل و خرد جمعی شان بوده و نه چیز دیگری. و امروز که آن راهکارها از رواج افتاده و راهکارهای دیگری رایج شده است، همان ملاک پذیرفته شده نزد شارع مقدس، استمرار یافته و حکم می‌کند که «توان و درک و فهم بشر امروز را جایگزین فهم و درک پیشینیان کند» و نظر بشر امروز را بر دیدگاه بشر دیروز ترجیح دهد.

به بیان علمی، «سیره‌ی عقلاء» از آن جهت مورد توجه و تأیید شریعت محمدی(ص) قرار گرفته که «عقل و فهم بشر در هر زمان» ملاک حقیقی برای تکلیف شرعی در امور امضائی و احکام «معاملات بمعنی الأعم» بوده است (لایکلف الله نفسا الاّ وسعها) و با کشف این «ملاک قطعی» و «تنقیح مناط واقعی»، سیره‌ی عقلاء در هر زمان «حجت شرعی» خواهد بود و مطمئن خواهیم شد که نه تنها «ردع» و نهی شارع را در پی نخواهد داشت، بلکه تأکید و تکرار «لزوم عمل بر طبق آنچه با عقل و خرد انسانی

هماهنگ است و عدم لزوم پذیرش آنچه ناهماهنگ است» نشانگر تأکید اسلام بر «صحت عمل به سیره‌ی عقلاء» در هر عصری است.
بنا بر این، اصولاً سخن از ترجیح دیدگاه بشر بر تشخیص الهی نیست، بلکه سخن از ترجیح دیدگاه انسان‌های عاقل کنونی (متأخرین) بر پیشینیان خویش(متقدمین) است.
پس حقیقت آنچه پیشنهاد می شود، اگر به عمل درآید، چیزی جز «ترجیح برداشت های کنونی از مصالح و مفاسد زندگی دنیوی بشر در عصر حاضر بر برداشت های عقلای پیشین بشر، که اصولا درکی از امکانات کنونی زندگی بشر نداشته اند» نیست. آیا درک این دیدگاه و پذیرش آن امر دشواری است؟!
حتی اگر نتیجه ی چنین رویکردی به ترجیح مطلق «عقل بر نقل» می انجامید، نباید از پیامد اینکه «عقل جایگزین نقل» شود ترسی به دل راه می دادیم، چرا که این هدف شارع مقدس است و تمامی تلاش شریعت این بوده و هست که «عقل بشر، مبنای رفتار وی بوده و بر سایر عوامل و انگیزه‌هایش ترجیح یابد» و در مقام عمل فردی و اجتماعی، ملاک اصلی رویکرد وی قرار گیرد.
امیرمومنان علی(ع) می‌گوید: «خدا، فرستادگانش را به سوی بشر فرستاد و انبیائش را چون تیری به سوی آنان پرتاب کرد تا وفای به عهد و پیمان فطری آنان را گوشزد کرده و... عقل مدفون بشر را پیش چشم او آشکار کنند»(لیستادوهم میثاق فطرته... و لیثیروا لهم دفائن العقول/نهج البلاغه،خطبه ۱).
در اینجا به سه شاهد از فقهای معاصر اشاره می شود:
الف. آیت الله سید ابوالقاسم خوئی
«أن المعاملات أمور عرفیۀ عقلائیۀ، ولیست من الماهیات المخترعۀ عند الشارع المقدس ، وإنما هی ماهیات قد اخترعها العقلاء قبل هذه الشریعۀ لتمشیۀ نظام الحیاۀ ، ثم لما جاء نبینا الأعظم (صلی الله علیه وآله) لم یخالفهم فی هذه الطریقۀ المستقرۀ عندهم، ولم یجعل (صلی الله علیه وآله) طرقا خاصۀ لا بد للناس أن یمشوا علی طبق تلک الطرق ، بل ولم یتصرف فیها تصرفا أساسیا، بل أمضاها علی ما کانت عندهم ، وتکلم بلسانهم ، فهو (صلی الله علیه وآله) کأحدهم من هذه الجهۀ.
نعم ، قد تصرف (صلی الله علیه وآله) فیها فی بعض الموارد ، فنهی عن بعض المعاملات : کالمعاملۀ الربویۀ وما شاکلها ، وزاد فی بعضها قیدا أو جزءا لم یکن معتبرا

عند العقلاء كاعتبار البلوغ فى المتعاقدين ، واعتبار الصيغة فى بعض الموارد . وعلى ذلك الأصل نحمل ما ورد فى الشرع من الآيات والروايات : كقوله تعالى : (أوفوا بالعقود) (أحل الله البيع) و (تجارة عن تراض) وكقوله (صلى الله عليه وآله) : " النكاح سنتى "و " الصلح جائز "، ونحو ذلك على المفاهيم التى قد استقرت عندهم وجرى ديدنهم عليها ، فإنه (صلى الله عليه وآله) لم يتصرف فيها لا لفظا ولا معنى ، وتكلم بما تكلموا به من الألفاظ واللغات .

إذا تكون تلك الأدلة مسوقة لإمضاء المعاملات العرفية العقلائية ، وحيث إن المعاملات عندهم قسمان : فعلى وقولى إلا فى بعض الموارد فتلك الأدلة تدل على إمضاء كلا القسمين ، إلا فى بعض الموارد الخاصة التى اعتبر الشارع فيها اللفظ ، أو اللفظ الخاص كما فى الطلاق ، والنكاح ، وما يشبههما . وعليه فإن دل دليل من قبل الشارع على اعتبار شئ جزءا أو قيدا فنأخذ به ، وإن شككنا فيه فنتمسك بإطلاقات تلك الأدلة ونثبت بها عدم اعتباره .

ومن هنا يظهر فساد ما ربما يورد على الشهيد (قدس سره) حيث قال : إن الماهيات الجعلية : كالصلاة والصوم وسائر العقود حقيقة فى الصحيح ، ومجاز فى الفاسد إلا الحج ، لوجوب المضى فيه . مع أنه (قدس سره) كغيره يتمسك بإطلاقات المعاملات ، والحال أن الصحيحى لا يمكنه التمسك بها لإجمال الخطاب .

ووجه الفساد هو ما عرفت : من أنه لا مانع من التمسك بإطلاقات المعاملات على القول بالصحيح كما عرفت . وعلى الجملة : فالمعاملات المأخوذة فى موضوع أدلة الإمضاء – كالبيع ونحوه – معاملات عرفية عقلائية ، ولم يتصرف الشارع فيها أى تصرف لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى ، بل أمضاها بما لها من المفاهيم التى قد استقر عليها الفهم العرفى وتكلم بالألفاظ التى كانت متداولة بينهم فى محاورتهم قبل الشريعة الإسلامية ،

فحينئذ إن شك فى اعتبار أمر زائد على ما يفهمه العرف والعقلاء فنتمسك بإطلاق الأدلة وننفى بذلك اعتباره كما أنه لم يكن معتبرا عند العرف ، إذ لو كان معتبرا للزم على الشارع المقدس بيانه ، وحيث إنه (صلى الله عليه وآله) كان فى مقام البيان ولم يبين فعلم عدم اعتباره».(محاضرات فى أصول الفقه،تقريربحث الخوئى،للفياض،ج۱ – ص ۲۰۶ – ۲۰۸)

ب. آیت الله شهید سید محمد باقر صدر

«توضیحه: أن الارتکازات العقلائیهٔ لو کانت موضوعاً للحکم الشرعی بنحو القضیهٔ الحقیقیهٔ، فهذا مرجعه إلی أن هذه الارتکازات تکون هی مدار التحلیل و التحریم، و علی هذا الأساس لو تحوّل الارتکاز لتغیّر الحکم الشرعی تبعاً لذلک أیضاً...

من هنا قلنا إننا لا نحتمل تبعیهٔ الحکم الشرعی لمثل هذه الارتکازات المتجدّدهٔ... فتحصل إلی هنا أن هذه القاعدهٔ و أمثالها من الخطابات الشرعیهٔ، إنّما تختص بأفرادها الحقیقیهٔ و الاعتباریهٔ التی تثبت من خلال ارتکازات عقلائیهٔ نحرز وجودها فی عصر التشریع فقط، و لا یمکن تعمیمها للمصادیق العرفیهٔ المتأخّرهٔ عن ذلک إلّا أنه مع هذا یمکن إبراز بعض النکات التی قد توجب توسعهً ما فی مفاد الدلیل، لکی یشمل بعض المصادیق التی ثبتت فی أزمنهٔ متأخّرهٔ عن عصر النصّ...

من هنا یتضح أن النکتهٔ العقلائیهٔ إذا کانت عامهٔ غیر مستجدّهٔ، بل موجودهٔ منذ عصر التشریع، لکنها لم تکن متجلّیهٔ إلّا فی أفراد محدودهٔ بسبب ضیق الحیاهٔ وقتئذ، و ادّی بعد تطوّر الحیاهٔ إلی أن تستجدّ أفراد أُخر لو التفت إلیها أولئک العقلاء، لحکموا بانطباق تلک النکتهٔ علیها فمثل ذلک یشمله إطلاق الدلیل بلا إشکال. و هذا ما نصطلح علیه بأن الإمضاء منصبّ علی تلک النکتهٔ العقلائیهٔ التی هی أساس العمل الخارجی للعقلاء و ملاکه فی نظرهم...

کذلک فی المقام فإنه لو فرض أن فرداً من أفراد الضرر فی عرفنا المعاصر لم یکن موجوداً فی عصر التشریع بشخصه، من قبیل حق التألیف للمؤلف و حق الطبع للناشر و غیرهما من الحقوق المعنویهٔ و الاعتباریهٔ، ففی مثل هذه التطبیقات و ما یشابهها، تثبت هذه الحقوق ب «لا ضرر»، لأن المفروض أن سلبها یعدّ ضرراً عرفاً إذ الملاک فی جریان القاعدهٔ هو النظر إلی سعهٔ النکتهٔ العقلائیهٔ الممضاهٔ فی عصر التشریع، و لا عبرهٔ بالحدود المعمول بها خارجاً من مصادیق تلک النکتهٔ....حتی قیل أخیراً إن السیرهٔ هی الدلیل الخامس فی الفقه.

لکن طریقهٔ تصوّر الفقه الشیعی للسیرهٔ العقلائیهٔ یختلف تماماً عن تصوّر الفقه السنّی للمصالح المرسلهٔ و نحوها. حیث لم یکن یری فقهاء مدرسهٔ أهل البیت «علیهم السلام» أن الفقیه یدّعی لنفسه التشریع فی مقام الاستنباط، بل کان بصدد بیان أن السیرهٔ کاشفهٔ عن

إمضاء الشارع، فنستكشف الحكم الشرعى من خلال ذلک. و لهذا أكّدنا فى مبحث السيرة ضرورة معاصرتها لزمان المعصوم (عليه السلام) ليكون سكوته عنها إمضاءً لها...
و الحاصل أنه لا يمكن الاطمئنان بكثير من هذه السير العقلائية المعاصرة لنا، لعدم الوثوق بوجودها فى زمان المعصوم (عليه السلام) أيضاً.» (قاعدة لا ضرر و لا ضرار ، للشهيد الصدر، ص ۲۸۳-۲۷٤)

ج. استاد گرامی ما مرحوم آیة الله منتظری در «رساله ی حقوق» آورده است:
«عقل جمعی اگر آگاهانه و از روی بصیرت و با توجه به مصالح و مفاسد و شناخت انسان و هدف از خلقت او و نیز رابطه انسان با جهان آفرینش و آفریننده او تحقق یابد، می‌تواند منشاء حقوق قرار گیرد. و حقوق قراردادی به این معنا قسیم حقوق اسلامی نیست، بلکه می‌تواند بخشی از آن باشد; زیرا بخش زیادی از احکام حقوق اسلامی که مربوط به روابط عمومی انسانها و جوامع با یکدیگر است تأسیسی نمی باشد بلکه امضایی است ; یعنی قبل از شریعت به شکلی در بین انسانها وجود داشته است و شارع کلا یا بعضا آنها را امضا نموده است . بنابراین حقوقی که ناشی از احکام امضایی شارع می‌باشند قهرا امضایی خواهند بود.
بر این اساس این گونه امور هر کجا در لسان ادله مسکوت مانده و شارع حق یا حکم خاصی را مقرر نکرده باشد، می‌توان اراده عمومی جامعه را ملاک حق یا حکم قرار داد; زیرا در این گونه امور سکوت آگاهانه شارع و عدم ردع او دلیل بر رضایت شارع و جواز رجوع به سیره و تشخیص عقلا و اراده عمومی آنان خواهد بود.
اما نباید از این حقیقت نیز غفلت شود که اراده عمومی جامعه در یک زمان یا مکان خاص نمی تواند برای دیگران که در زمان یا مکان دیگری زیست می‌کنند حجت شرعی یا عقلی باشد. حتی اگر بعضی مفاهیم و امور اجتماعی مورد توافق و اراده عام جهانی قرار گرفت، به گونه ای که همه یا اکثریت مردم جهان آگاهانه و با اختیار به آن رأی مثبت دادند – مانند بسیاری از مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر – در این صورت امور مذکوره به مقتضای ادله وجوب وفای به عقود و تعهدات هرچند برای نسل معاصر و حاضر اعتبار عقلایی و شرعی خواهد داشت و لازم الاجرا می‌باشد، ولی برای نسلهای آینده تا مجددا نظرخواهی نشود لازم الاجرا نخواهد بود.

و اگر به نحو اطمینان ثابت شد که ثبوت یا نفی حق یا حکمی که مفاد دلیل غیر قطعی شرع است بر خلاف حکم اطمینان آور عقل (عقل نظری) یا دستاورد اطمینان آور عقلا و فرهیختگان زمان (عقل عملی) می‌باشد، در این صورت کشف می‌شود که اصولا مراد و نظر واقعی شارع چیزی غیر از مفاد ظاهری آن دلیل می‌باشد، و یا آن مفاد منحصر به زمان و مکان خاصی بوده که اقتضائات دیگری داشته و منشاء آن از قبیل مصالح و مفاسد متغیر می‌باشد.» (رساله ی حقوق، ص ۱۹-۲۱)

در انتها لازم به ذکر است که چهار امر زیر شایسته تحقیق است: یکم) سیره ی عقلاء، دوم) سیره ی متشرعه، سوم) سیره ی فقهاء، چهارم) اکثریت و اقلیت. در مورد اخیر این روایت و نظر شیخ طوسی در ذیل آن قابل توجه است:

وباسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن سعد بن إسماعيل ، عن أبيه إسماعيل بن عيسى ، قال : سألت الرضا (عليه السلام) عن ذبائح اليهود والنصارى وطعامهم ؟ فقال : نعم .

قال الشيخ : هذه الأخبار لا تقابل تلک ، لأنها أكثر ، ولا يجوز العدول عن الأكثر إلى الأقل ، قال : ولو سلمت من ذلک لاحتملت وجهين : أحدهما : أن الإباحة فيها تضمنت حال الضرورة دون حال الاختيار ، وعند الضرورة تحل الميتة ، فكيف ذبيحة من خالف الاسلام ؟ الثانی : أن يكون وردت للتقية ، لان من خالفنا يجيز أكل ذبيحة من خالف الاسلام من أهل الذمة . واستدل للأول بالحديث المذكور فی آخر الباب السابق ، وللثانی بحديث ابن أبی غيلان ، المذكور هنا. أقول: وبعضها يحتمل الحمل على الانكار دون الاخبار ، وكلها يحتمل الاختصاص بالغافل منهم، ومن لم تبلغه الدعوة ، والأبله ، وغير ذلک ، والله أعلم. (وسائل الشيعة (آل البيت) – الحر العاملی – ج ٢٤ – ص ٦٤ – ٦٥، حديث ٤١ [٣٠٠٠٧])



تمامی حقوق فطری و طبیعی بشر مورد تأیید شریعت محمدی است.

حق‌محوری در احکام شریعت

چکیده: *در ده قسمت گذشته سی و یک بخش از رساله‌ی «مبانی شریعت» مورد بحث قرار گرفت، از جمله نظریه‌ی عدم برتری مطلق انسان بر سایر مخلوقات، اصول عقلانیت نظری و عملی، اصالة الاباحه‌ی عقلیه، اصول سه گانه دین یگانه (ایمان به خدا و آخرت و عمل صالح)، اخلاق و مبانی آن، مدارا در حکمرانی، تفقه مداراتی، تقیه مداراتی، نفی ملازمه بین نبوت و امامت با حکومت و زعامت سیاسی، و مسئولیت عالمان شریعت، عدالت مطلق به معنای تساوی، امضای سیره عقلا توسط شارع، ثبات و تغیر در امور غیرعبادی، حق تشریع تنها در منطقة الفراغ حکم عقل و استمرار سیره عقلای بشر.*

در قسمت قبل توضیح داده شد که تحریفات گزارش شده در آیات و روایات، شامل تمامی حوزه‌های حضور شریعت (عقاید، اخلاق و احکام) می‌شود. با تحریف، دینداری تقلیدی و جاهلانه، رواج یافته و می‌یابد.اگر حکمی از احکام اجتماعی اسلام که منشاء پیدایش آن روایات باشد، مورد پذیرش خرد جمعی زمان ما واقع نشود و یا عملکرد آن نتیجه مثبتی در بر نداشته باشد، به نحوی که پس از برآورد نتایج، کارکرد آن از سوی عقلای بشر، منفی ارزیابی شود و یا نسبت به سایر راهکارهای بدیل، عقلا مرجوح واقع شود، حق کنارگذاردن آن حکم و نپذیرفتن آن در مقام عمل، برای مؤمنان محفوظ است. عقل و فهم بشر در هر زمان ملاک حقیقی برای تکلیف شرعی در امور امضائی و احکام معاملات بمعنی الأعم بوده است.

در یازدهمین قسمت رساله بخش سی و دوم مبانی شریعت مورد بحث قرار می گیرد. برخی نکات مهم این قسمت به قرار زیر است: نمی‌توان ادعا کرد که «شریعت محمدی یا فقه آن، صرفا مبتنی بر تکلیف‌محوری بوده و هیچ توجهی به حقوق آدمی نداشته است»، چرا که اصل «اقرار به وجود حق بشر در مجموعه‌ی متون اولیه و ثانویه‌ی آن و ابتناء بسیاری از احکام و باورهای شریعت بر حقوق انسانی» غیرقابل‌انکار است. تمامی حقوق فطری و طبیعی بشر مورد تأیید شریعت محمدی است.

بازگشت به مبانی نظری عدلیه و التزام به نتایج عملی آن، برای رسیدن به مسأله‌ی «حق‌محوری در فقه» می‌تواند کارگشا باشد. زمینه‌های لازم برای این رویکرد منطقی و علمی، در فقه شیعه که

اکثر قریب به اتفاق آن جزء عدلیه‌اند (اصولیان) اگر بیشتر از فقه اهل‌سنت نباشد، مطمئنا کمتر نیست.
اگر فقهای شریعت (خصوصا شیعه) به تمامی لوازم «تقدم حق‌الناس بر حق‌الله» در تمامی راهکارهای فقهی، ملتزم باشند، مشکل معروف به «تکلیف‌محوری» قابل حل خواهد شد. تنها مطلبی که باید به آن ضمیمه شود تا به حل اساسی مشکل منجر گردد، التزام عملی به نتایج مبنای کلامی «اصالة الإباحه‌ی عقلیه» است (که مورد پذیرش نظری اکثریت بیش از ۹۰ درصد فقهای شیعه است) که عملا منجر به پذیرش «حقوق فطری و تکوینی بشر» می‌شود. با التزام نظری و عملی به این دو گزاره‌ی کلامی و اصولی، شاهد «فقه و شریعت حق‌محور» خواهیم بود.
تحقق حقوق خداوندی، بدون تلاش برای احقاق حقوق‌بشر، ممکن نیست. راه حل ممکن و رساناتر به مقصد، برای رسیدن به «فقه حق‌محور» و حتی «شریعت حق‌محور» همان است که با عنوان «بازگشت عقلانی به مبانی کلامی، اخلاقی و فقهی شریعت و التزام عملی دقیق، به تمامی نتایج آن» می‌توان از آن یاد کرد.
برای برگرداندن فقه و شریعت به مسیر اصلی خود (حق‌محوری) هیچ احتیاجی به «تزریق حق» از بیرون شریعت نیست، چرا که خدای سبحان و پیامبر گرامی او (ص) با «تلفیق منطقی حق و تکلیف» و ائمه‌ی هدی(ع) با تشریح و تفسیر علمی و منطقی شریعت محمدی(ص)، تلاش لازم در نشان دادن این رویکرد کاملا «فطری» را انجام داده‌اند.

***

بخش سی و دوم:

حق محوری در احکام شریعت

یکی از پرسش‌های اساسی در مورد شریعت محمدی(ص)، پرسش از «نسبت حقوق‌بشر با شریعت» است. بسیاری از روشنفکران، نسبتی بین این دو نمی‌بینند و معتقدند که «شریعت، تکلیف‌محور است و نه حق‌محور».
اگر سخن آنان صرفا در مورد «برداشت رایج از شریعت» باشد، نسبتا مورد تأیید است ولی اگر مدعی‌اند که «اساس شریعت با "حق‌محوری" بیگانه است»، پذیرش ادعای آنان در گرو دلایلی است که باید ارائه کنند.

به گمان من، حق‌محوری (به معنی "حق داشتن") با تکلیف‌محوری (به معنی "مسئولیت داشتن")، دو روی یک سکه و غیرقابل انفکاک از یکدیگرند. به عبارت دیگر؛ «هر تکلیفی مبتنی بر یک یا چند حق است». یعنی «حقوق مشاع» سبب ایجاد مسئولیت «رعایت حقوق دیگران» برای همه‌ی «شرکاء» شده است و نگاه قانون‌گذار به این مسئولیت‌ها، نگاهی «تکلیف‌محور» خواهد بود، همان گونه که نگاه قانون‌گذار به حقوق فردی افراد در محدوده‌ی حقوق مشاع، نگاهی «حق‌محور» شمرده می‌شود.

البته مهمترین بخش این بحث، مربوط به «صاحبان حق و تکلیف» است. اگر کسی مدعی شود که هر دارای حقی، در برابر حقوق دیگران دارای مسئولیت است (مثل انسان نسبت به سایر هم‌نوعان و خدای سبحان)، مشکلی پدید نمی‌آید ولی اگر صاحب حق و تکلیف متفاوت باشند (خدا=صاحب‌حق.انسان=صاحب‌تکلیف/یا/ حاکمیت=صاحب‌حق، ملت=صاحب‌تکلیف) و هرچه حق است از آن یکی باشد و دیگری تنها مکلف شمرده شود، حامیان چنین تفکری در برابر پرسش‌های متعددی قرار می‌گیرند که پاسخ منطقی برای همه‌ی آن‌ها وجود ندارد.

از گذشته‌های بسیار دور، بحث «حقوق» در تمامی حوزه‌های حضور شریعت (کلام، اخلاق و احکام) مطرح بوده و می‌توان گفت؛ «بحثی موجود و مغفول!!» بوده است. به عبارت دیگر، گرچه کمتر سخن صریح و مشروحی را در خصوص «نقش مبنایی حقوق» و اقرار به «محور و معیار احکام شرعی بودن آن ها» می توان در متون اولیه (نصّ قرآن و حدیث) و ثانویه‌ی شریعت (کتاب‌های عالمان دین) دید ولی حضور مختصر و حداقلی آن را هرگز نمی‌توان انکار کرد.

اکنون به مواردی از این حضور مختصر و حداقلی اشاره می‌کنم:

۱- در قرآن کریم به مواردی از «حقوق انسان‌ها در تعامل با یکدیگر» پرداخته شده که مبنای احکام شرعی فقهی نیز قرار گرفته است. «حقوق همسران» (وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فی ذلِکَ إِنْ أَرادُوا إِصْلاحاً وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذی عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ/بقرۀ ۲۲۸) و «حقوق خویشاوندان، نیاز مندان، در راه ماندگان و ...» (وَ آتِ ذَا الْقُرْبى حَقَّهُ وَ الْمِسْکینَ وَ ابْنَ السَّبیلِ وَ لا تُبَذِّرْ تَبْذیراً/ اسراء ۲۶- فَآتِ ذَا الْقُرْبى حَقَّهُ وَ الْمِسْکینَ وَ ابْنَ السَّبیلِ/ روم ۳۸) و «حقوق مالی محرومان» (وَ فی أَمْوالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ/ ذاریات ۱۹- وَ الَّذینَ فی أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ. لِلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ/معارج ۲۴ و ۲۵) «حق حاکمیت» (وَ

نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْکِ مِنْهُ / بقرهٔ ۲٤۷) و برخی موارد دیگر، در آیات قرآن تصریح شده است.

۲- در متون روایی شریعت نیز، به بسیاری از حقوق قراردادی(تشریعی) و برخی حقوق فطری بشر، صریحا توصیه شده و نسبت به مراعات و عدم تعدی به آن‌ها «امر و نهی» شده است. البته اکثر این متون، مختصر و در پی تبیین و شمارش حقوق و بیان مسئولیت‌های فردی و اجتماعی‌اند و همچون قانون‌گذار، به بیانی مختصر و مفید اکتفا کرده‌اند و در پی تحلیل و تبیین فلسفه‌ی آن‌ها نبوده‌اند.

۳-برخی از متون روایی نیز وجود دارند که مفصل‌تر اند و گاه به تبیین اهمیت و مقایسه‌ی هریک از حقوق با دیگری پرداخته‌اند.

یکی از درخشان‌ترین این آثار، خطبه‌ی ۲۰۷ نهج البلاغهٔ (با حجمی حدود ۳ صفحه) است که سخنی از امام علی بن ابیطالب(ع) در باره‌ی «حقوق دوطرفه‌ی ملت و حاکمان» را تشریح می‌کند و در مقام استدلال برای دوطرفه بودن حقوق، می‌گوید؛ «اگر سخن از امکان منطقی وجود حق یکطرفه بود، تنها خدای عالم که همه‌چیز عالم از اوست، می‌توانست واجد چنین حقی باشد که خود او چنین حقی برای خویش قائل نشده است و در برابر انجام مسئولیت و تلاش مثبت آدمیان، دادن پاداش نیک را بر خود لازم گردانده و خویش را مسئول قرارداده است تا چه رسد به دیگران»

(وَ لَوْ کَانَ لِأَحَدٍ أَنْ یَجْرِیَ لَهُ وَ لَا یَجْرِیَ عَلَیْهِ لَکَانَ ذَلِکَ خَالِصاً لِلَّهِ سُبْحَانَهُ دُونَ خَلْقِهِ لِقُدْرَتِهِ عَلَی عِبَادِهِ وَ لِعَدْلِهِ فِی کُلِّ مَا جَرَتْ عَلَیْهِ صُرُوفُ قَضَائِهِ وَ لَکِنَّهُ جَعَلَ حَقَّهُ عَلَی الْعِبَادِ أَنْ یُطِیعُوهُ وَ جَعَلَ جَزَاءَهُمْ عَلَیْهِ مُضَاعَفَةَ الثَّوَابِ تَفَضُّلًا مِنْهُ وَ تَوَسُّعاً بِمَا هُوَ مِنَ الْمَزِیدِ أَهْلُهُ ثُمَّ جَعَلَ سُبْحَانَهُ مِنْ حُقُوقِهِ حُقُوقاً افْتَرَضَهَا لِبَعْضِ النَّاسِ عَلَی بَعْضٍ فَجَعَلَهَا تَتَکَافَأُ فِی وُجُوهِهَا وَ یُوجِبُ بَعْضُهَا بَعْضاً وَ لَا یُسْتَوْجَبُ بَعْضُهَا إِلَّا بِبَعْضٍ /نهج البلاغهٔ، مؤسسهٔ نهج البلاغهٔ، قم ١٤١٤ ه ق).

رساله‌ی حقوق امام علی بن الحسین(ع) نیز از بسیاری حقوق اخلاقی و فقهی یاد کرده است. حجم این متن ۱۵ صفحه است که از سایر متون روائی در مورد «حقوق» مشروح تر است.

٤- در تصور سنتی و رایج از شریعت (دین)، اکثر قریب به اتفاق عالمان شریعت، احکام شرعی را به دو بخش «حق‌الله» و «حق‌الناس=حق‌بشر» تقسیم کرده‌اند که در ادامه‌ی

مطلب، به گوشه‌هایی از اظهارات ایشان خواهیم‌پرداخت (برای نمونه رجوع شود به؛ المقنعۀ/شیخ مفید/۷۴۳, مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج۱٤/ ۵, موسوعۀ الإمام الخوئی، ج ۱٦/۲۳۱).

البته حقوق بشر مورد نظر این عالمان، «حقوق تشریعی» است که از سوی خدای سبحان برای آدمیان قرار داده شده است و برخی از آنان (که علی‌رغم اندک بودن تعدادشان، فقه رایج شیعی را تحت اختیار و سیطره‌ی تفکر خویش درآورده‌اند) همچون اکثریت عالمان اهل سنت، صرفنظر از حقوق تشریعی، هیچ حق فطری و طبیعی برای آدمی را نمی‌پذیرند.

گرچه طبق مبنای کلامی اکثریت ۹۰ درصدی عالمان شیعه، باید حقوق فطری و طبیعی انسان نیز برسمیت شناخته شود ولی در مقام اظهار نظر قطعی و فتاوی، اکثر آنان از پذیرش حقوق فطری و طبیعی طفره رفته و گاه منکر آن شده‌اند.

۵- در مباحث عمده‌ای از احکام غیرعبادی شریعت (که بیش از دو سوم مباحث فقهی را در بر می‌گیرد) مثل بحث‌های؛ «ارث، زکات، دیات، قصاص، خرید و فروش، اجاره، ازدواج و طلاق، شرکت، مضاربه و مزارعه و مساقاۀ، جعاله، قرض، رهن، وکالت، وصیت، احیاء موات و احکام زمین‌ها، انفال و خمس، مصالحه، هبه، انفاقات و صدقات، وقف، قضاوت، شهادات و ...» بخش عمده‌ی مطلب در مورد حقوق و مسئولیت‌های آدمیان است.

حقوقی همچون؛ «حق پدر و مادر، حقوق زن و شوهر، حق نفقه، حقوق خویشاوندان، حقوق فقراء و نیازمندان، حقوق محرومان، حقوق ملت و حاکمان، حق فسخ، حق الشفعۀ (شریک یا شرکاء)، حق المارّۀ(رهگذران)، حق حضانت، حق سرپرستی(ولایت آباء)، حقوق الأخوۀ(برادران ایمانی)، حق تحجیر، حق احیاء اراضی، حق الأرث، حق قصاص، حق مقابله‌به‌مثل، حق مالکیت، حق وکالت، حق وصیت، حق بهره‌مندی از مباحات عامه، حق وقف و حبس مال، حق سبقت، حق امر به‌معروف و نهی از منکر (انتقاد و مقابله)، حق عفو، حق دفاع شخصی و عمومی، حق تخییر (انتخاب)، حق قضاوت، حق اجراء حدود و کیفر مجرمان، حق مشورت (مشارکت)، حق انتخاب مسکن، حق انتخاب شغل، حق انتخاب همسر، حق آزادی انجام مناسک و قوانین خاص خود (برای اقلیت‌های مذهبی=اهل ذمۀ)، حق شرف (حیثیت)، حق ولایت عامه، حق

افتاء، حق جعالهٔ، حق کفالت، حق طلاق، حق خلع، حق فراغت و تفریح و ...» در اکثر کتاب‌های مشروح و مفصل فقهی شیعه و اهل سنت، از سوی عالمان شریعت مورد بررسی قرار گرفته و پذیرفته شده‌اند.

حتی اگر به نظر اکثریت فقیهان شیعه، این حقوق صرفا مربوط به «مؤمنان» باشد و سایرین (افراد غیرمؤمن) را از آن‌ها محروم بدانند، باز هم از وجود بحث «حق‌آدمی» و «مبنا بودن آن» در فقه و احکام شریعت خبر می‌دهد.

٦- بحث «عدل و ظلم» یکی از مهمترین مباحث در تمامی حوزه‌های حضور شریعت (کلام، اخلاق و احکام) است. تردیدی نیست که بدون پیش‌فرض «حق‌بشر» (که گاه مراعات می‌شود و «عدالت» نام می‌گیرد و گاه مورد تعدی قرار می‌گیرد و «ستم» خوانده می‌شود) سخن گفتن از «عدل و ظلم» در این حوزه‌ها ممکن نیست. چه «عدلیه» که به «درک مستقل عقل از نیکو بودن عدل و ناپسند بودن ظلم» قائل‌اند و چه «اشاعره و اخباریان شیعه» که گستره‌ی بحث عدل و ظلم را صرفا به «حقوق تشریعی» اختصاص می‌دهند، محور اصلی بحث را «حقوق» قرار داده‌اند.

۷- البته در متون اولیه‌ی شریعت، سخنانی صریح از پیامبر خدا(ص) و ائمه‌ی هدی(ع) نسبت به «حق‌الله و حق‌الناس (حقوق بشر)» نقل شده است که در جای خود به برخی از اهم موارد آن خواهیم پرداخت (برای نمونه، نگاه کنید به؛ الکافی، ج ۷/۱۸۸ و۲۵۱ ... إِنّ هَذَا حَقٌّ مِنْ حُقُوقِ اللّهِ عَزّ وَ جَلّ ... فَأَمّا مَا كَانَ مِنْ حَقّ النّاسِ ...).

بنابر این نمی‌توان ادعا کرد که «شریعت محمدی یا فقه آن، صرفا مبتنی بر تکلیف‌محوری بوده و هیچ توجهی به حقوق آدمی نداشته است»، چرا که اصل «اقرار به وجود حق بشر در مجموعه‌ی متون اولیه و ثانویه‌ی آن و ابتناء بسیاری از احکام و باورهای شریعت بر حقوق انسانی» غیرقابل‌انکار است.

تذکر این نکته نیز لازم است که؛ نسبت فهم سنتی و رایج عالمان شریعت (متون ثانویه) با حقوقی که در مجامع امروزین «حقوق بشری» مورد نظر است و در مقولاتی چون «اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر» چهره نموده است، نسبت «عموم و خصوص‌من وجه» است ولی (با توجه به تفاوت‌های غیرقابل‌انکاری که بین متون اولیه و ثانویه پدیدار شده است) این امر به منزله‌ی پذیرش وجود همان نسبت حد اقلی، بین «فهم نوین مجامع حقوق بشری با متون اولیه‌ی شریعت» نیست.

به گمان من، نسبت بین «متون اولیه و معتبره ی شریعت» با مقوله‌ی «حقوق بشر» از نوع «عموم و خصوص مطلق» یعنی نسبت حد اکثری است. به عبارت دیگر «تمامی حقوق فطری و طبیعی بشر مورد تأیید شریعت محمدی است» (البته در شریعت‌های الهی، علاوه بر حقوق آدمیان، حق خداوند جهان نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. گرچه در برخی موارد، همان حقوق اجتماعی یا فردی انسان‌ها را به عنوان «حق خدا» یاد کرده است).

نگاهی به متون

در متون اولیه‌ی شریعت (کتاب و سنت=قرآن و روایات) حقوق فطری و طبیعی از یک سو و حقوق تشریعی (قرار دادی) از سوی دیگر، مورد اقرار و اصرار قرار گرفته است.

برخی از آیات قرآن و برخی از روایات، در مقام بیان حقوق تکوینی انسان‌اند و دسته‌ی دیگری از آیات و روایات به بیان حقوق تشریعی پرداخته‌اند.

هرچند برخی عالمان شریعت، با مبنای کلامی پذیرفته شده‌ی خویش به این متن مکتوب نگاه کرده و گزارش خاص خود را داده‌اند، و یا در این خصوص عمدتا سکوت کرده و یا به گزارش مختصری از حقوق تشریعی بسنده کرده‌اند، ولی لازمه‌ی گزینش بسیاری از آنان در مبانی کلامی، تأیید و تأکید «دوگانه بودن حقوق انسانی» است.

به عبارت دیگر تفسیر برخی آیات و روایات به حقوق تکوینی، ریشه در اعماق فکر سنتی عالمان شریعت (خصوصا عالمان شیعی) دارد.

الف) آیات گوناگونی چون؛ «خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمیعاً=برای شما آفریدیم تمامی آنچه را که در زمین است» یا «جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ فِراشاً... فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَکُمْ=زمین را برای شما بستر زندگی قرار دادیم... پس خداوند، به واسطه‌ی باران، میوه‌ها و بهره‌هایی را از زمین بیرون آورد تا روزی شما تأمین گردد» دربردارنده‌ی عباراتی است که جز بر وجه تکوینی این پدیده‌ها تأکید نمی‌کند و بنا بر این چیزی جز «حقوق تکوینی انسان» را تفسیر نمی‌کند.

البته در برخی آیات قرآن، از واژه‌ی «جعل» در مورد «جعل تشریعی» استفاده شده است ولی در بسیاری از آیات نیز در «جعل تکوینی» بکار رفته است. برای نمونه به آیه‌ی ۵ سوره‌ی «یونس» که می‌گوید؛ «هو الّذی جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیاءً وَ الْقَمَرَ نُوراً= خداوند کسی است که خورشید را ضیاء (نوری حرارت بخش) و ماه را نور (بدون حرارت) قرار داد».

تردیدی نیست که تفسیر به «جعل تشریعی» در اینجا بی‌معنی است و فقط به مفهوم «جعل تکوینی» است که سخن خداوندی، مفهومی حکیمانه پیدا می‌کند.

ب) در آیه‌ای دیگر (یونس/۳۵) آمده است؛ «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكائِكُمْ مَنْ يَهْدي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدي لِلْحَقِّ أَ فَمَنْ يَهْدي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَم منْ لا يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدى فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ=آیا در بین کسانی که شریک برای خدا قرار می‌دهید، کسی هست که به‌سوی حق هدایت کند، بگو خدا به‌سوی حق هدایت می‌کند، آیا کسی که به‌سوی حق هدایت می‌کند سزاوارتر به پیروی است یا کسی که خود راه به جایی نمی‌برد مگر آنکه از سوی دیگری هدایت شود، شما را چه شده است؟ چگونه داوری می‌کنید؟».

در این آیه سخن از «احق» بودن است و اینکه «فطرت بشری در تشخیص احق، توانا و مرجع است». خدای سبحان، آدمیان را به بهره‌گیری از «حق فطری انتخاب برتر» ارجاع می‌دهد و می‌پرسد که؛ «از نظر شما چه کسی سزاوارتر به پیروی است و پذیرش نظریات چه کسی، منطقی و معقول‌تر است؟». یعنی «فطرت بشری حق و توان تشخیص سره از ناسره را دارد». به عبارت دیگر؛ «قرآن کریم، حق فطری انسان در داوری عقلانی بین دو پدیده (هادی و غیرهادی) و ترجیح یکی بر دیگری را به رسمیت شناخته است و نتیجه‌ی آن را موجب کشف حقیقت می داند».

در این آیه، که سخن اصلی‌اش «لزوم عقلی پیروی از احق و اهدی» است، خدای کریم، آدمیان را به پیروی از داوری «فطرت عقلانی بشر» به منزله‌ی مصداق کامل احق و اهدی، فرا خوانده و در حقیقت، «عقل آنان» را به عنوان «برترین صاحب حق» برای «داوری صحنه‌ی هدایتگری و شایسته‌ی پیروی» پذیرفته و لزوم تبعیت از نتیجه‌ی داوری را نیز طلب کرده است. این حق، بواسطه‌ی حکم شرعی خداوند سبحان، ایجاد نشده است بلکه همزاد با خلقت انسان و به عنوان «متن کتاب تکوین» مورد توجه قرار گرفته است که قرآن کریم نیز به آن ارجاع داده است.

آیا اگر عقل آدمی هدایت کننده‌ی به حق نبود و «احق به پیروی» نبود، کار خدای سبحان در ارجاع به حکم عقل در این موضوع، بر خلاف دعوت او در همین آیه ارزیابی نمی‌شد؟

پ) در آیاتی دیگر (الزمر/۱۷ و ۱۸) سخن از «حق فطری بشر در انتخاب و پیروی از نیکوترین نظریات» است. در قرآن می‌خوانیم؛ «فَبَشِّرْ عِبادِ. الَّذينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ

أَحْسَنَهُ أُولئِکَ الّذینَ هَداهُمُ اللّهُ وَ أُولئِکَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ=بشارت ده بندگان مرا. کسانی که سخنان مختلف را می‌شنوند و از برترین آن‌ها پیروی می‌کنند، این افراد، همانانی‌اند که خداوند هدایت‌شان کرده و ایشان، همان افراد دارای عقل و شعوراند».

این آیات، از «حق فطری انتخاب عقیده و پیروی از آن» بصورتی روشن و آشکار، سخن گفته‌اند. بحث ارزشمند «اتباع احسن=پیروی از نیکوترین نظریات» نیز مجالی دیگر می‌طلبد، ولی «تشخیص احسن» هم به «فطرت بشری» واگذار شده است.

در این آیه، با «دلیل التزامی» از «حق فطری آزادی بیان» نیز یاد شده است (یستمعون القول= سخنان مختلف را می‌شنوند) چرا که لازمه‌ی شنیدن نظریات مختلف، آزادی بیان نظریات مختلف یادشده و مورد نظر آیه است تا امکان منطقی «مقایسه بین نظریات و انتخاب و پیروی از نظریه‌ی نیکوتر» که سخن صریح و اصلی آیات یادشده است فراهم گردد. طبیعی است که اگر آزادی بیان وجود نداشته باشد، امکان مقایسه و گزینش احسن نیز وجود نخواهد داشت یا به شدت تقلیل خواهد یافت و این با منظور آیه از واژه‌ی «القول=سخنان» که رساننده‌ی «استغراق=دربرگیرندگی تمامی افراد موضوع» است سازگاری ندارد و عملا به تعطیل این حق و منتفی شدن موضوع آیات یادشده می‌انجامد.

آیات بسیاری در قرآن کریم وجود دارند که به حقوق فطری ارجاع داده‌اند که به همین نمونه‌ها بسنده می‌کنیم.

ت) در بین روایات نیز سخنان بسیاری از پیامبر خدا(ص) و ائمه‌ی هدی(ع) نقل شده است که اقرار به وجود «حقوق فطری بشر» است.

یکی از این روایات، سخن امام علی بن ابیطالب(ع) است که؛

«لاتکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا=برده ی دیگری مباش، در حالی که خدا تو را آزاد قرار داده است» (نهج البلاغة/۳٤٤ نامه ۳۱).

این جمله، بخشی از توصیه‌های ایشان در نامه‌ی طولانی امام(ع) به فرزندش امام حسن(ع) پس از جنگ صفین است. در اینجا هم سخن از «جعل تکوینی» است. سخن از «نفی بردگی» است و «حق فطری تسلط بر خویش» که از آن به «آزادی» در برابر «بردگی» یاد می‌شود.

«آدمی به لحاظ فطرت انسانی، آزاد آفریده شده است و کسی حق تسلط بر جان و مال و شرف او را ندارد» مگر در موارد استثنائی. این صریح سخن امیر مؤمنان(ع) است. چیزی که از آن به عنوان «حق فطری و طبیعی» تعبیر می‌شود.

ث) در روایت دیگری با سند معتبر (الکافی ۲/۳۳۳) آمده است؛ «**...** عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَوْحَى إِلَى نَبِيٍّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ فِي مَمْلَكَةِ جَبَّارٍ مِنَ الْجَبَّارِينَ أَنِ ائْتِ هَذَا الْجَبَّارَ فَقُلْ لَهُ : إِنَّنِي لَمْ أَسْتَعْمِلْكَ عَلَى سَفْكِ الدِّمَاءِ وَ اتِّخَاذِ الْأَمْوَالِ وَ إِنَّمَا اسْتَعْمَلْتُكَ لِتَكُفَّ عَنِّي أَصْوَاتَ الْمَظْلُومِينَ فَإِنِّي لَمْ أَدَعْ ظُلَامَتَهُمْ وَ إِنْ كَانُوا كُفَّارا= **...** امام صادق(ع) گفت: خدای سبحان در زمان حکومت زورگویی از زورگویان به پیامبری از پیامبرانش وحی کرد؛ "برو نزد این زورگو و به او پیام مرا برسان که، من تو را بکار نگرفتم که خون بریزی و اموال دیگران را برای خویش برگیری. همانا تو را بکار گرفتم (مقام حکومت دادم) که صدای مظلومان را بشنوی (که قبل از مراجعه‌ی به من ، حقشان را به آنان برسانی)، چرا که من کوچکترین ظلم و ستمی که به آن‌ها شده باشد را وا نمی‌گذارم (تحمل نمی‌کنم) اگر چه آنان کافر باشند».

در این روایت نیز به مسأله‌ی «عدل و ظلم» (که طبق نظر «عدلیه» امری است که «عقل آدمی به حسن و قبح آن کاملا اقرار می‌کند» و در این خصوص، قبل از «نقل شریعت» به آن واقف است و امری کاملا «برون‌دینی» تلقی می‌شود) پرداخته است و حتی نسبت به آدمیانی که مسلمان نیستند و یا کافر شمرده می‌شوند نیز «برابری در حق بهره‌مندی=عدالت» را به رسمیت می‌شناسد.

این نیز اقرار شرع به «حق فطری بشر» نسبت به تساوی در «حق بهره‌مندی» آدمیان است (که البته به منزله‌ی تأیید «لزوم بهره‌مند شدن همه‌ی افراد بطور مساوی، در عالم خارج» نیست، چرا که تفاوت «حق بهره‌مندی» با «بهره‌مند شدن افراد در عالم خارج» بر اهل نظر پوشیده نیست).

ج) در روایتی دیگر از امام علی‌بن‌ابی طالب(ع) آمده است؛ «خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْداً وَ لَا أَمَةً وَ إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ وَ لَكِنَّ اللَّهَ خَوَّلَ بَعْضَكُمْ بَعْضاً **...**=امیر مومنان(ع) سخنرانی کرد. خدای را سپاس گفت و ستایش کرد، سپس گفت: ای مردم! همانا آدم، فرزند پسر یا دختری که برده باشند، تولید نکرد و حقیقتا همه‌ی بشر آزاد آفریده شده‌اند، ولی خداوند برخی از آنان را

در کسب نعمت و روزی، به برخی دیگر محتاج گردانده است (تا همه به هم محتاج باشند و هریک نیاز دیگری را برآورده سازد) ...» (الکافی ۸/٦٩).

اینجا نیز سخن از «حق آزادی» است که می‌گوید: بشر در «اصل تولد» که امری تکوینی است، آزاد آفریده شده است و نه برده و تحت مالکیت دیگری. هریک از آحاد بشر «حق فطری مالکیت بر جان و مال و حیثیت خویش» را دارد.

چ- در روایتی دیگر از امام صادق(ع) می‌خوانیم؛ «... تَقْعُدُونَ فِی الْمَکَانِ فَتُحَدِّثُونَ وَ تَقُولُونَ مَا شِئْتُمْ وَ تَتَبَرَّءُونَ مِمَّنْ شِئْتُمْ وَ تَوَلَّوْنَ مَنْ شِئْتُمْ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ وَ هَلِ الْعَیْشُ إِلَّا هَکَذَا= امام صادق(ع) پرسید؛ آیا اینگونه است که در جایی می‌نشینید و هرچه می‌خواهید می‌گویید و از هرکس که بخواهید انتقاد کرده و تبری می‌جویید و هرکس را که بخواهید، دوست می‌دارید (از او ستایش می‌کنید)؟ پاسخ دادم؛ آری. امام گفت: آیا زندگی مطلوب، چیزی جز این است؟! » (الکافی ۸/۲۲۹).

در این روایت، با صراحت از حق تکوینی «آزادی بیان» (تقولون ما شئتم) و «آزادی انتخاب» (تتبرئون ... و تولون من شئتم) یاد شده است. بشر به عنوان موجودی که فطرت او مبتنی بر «محبت نسبت به پدیده‌های نافع و نفرت از پدیده‌های مضر» است، دارای حق تکوینی «انتخاب» است که طبیعتا، پدیده‌های نافع را انتخاب خواهد کرد.

شرایع و اندیشه‌های غیرالهی، تنها «حق تبلیغ گزینه‌های مورد نظر خویش» را دارند، تا امکان ترجیح و انتخاب «پیشنهاد» خود را از سوی مردم، بالا ببرند.

ح- ...عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جُبِلَتِ الْقُلُوبُ عَلَی حُبِّ مَنْ یَنْفَعُهَا وَ بُغْضِ مَنْ أَضَرَّ بِها= امام صادق(ع) گفت: سرشته شده است قلب‌های آدمیان، بر "محبت" نسبت به کسی که منافع آنان را تأمین می‌کند و بر "کینه و نفرت" نسبت به کسی که به آنان ضرر می‌رساند (الکافی ۸ / ۱۵۲).

در این روایت نیز از «حق دوست داشتن» (که نتیجه‌ی عملی آن "برگزیدن و یا ابراز محبت" است) و یا «نفرت داشتن» (که نتیجه‌ی عملی آن "دوری گزیدن و یا ابراز انزجار" است) سخن رفته است و تکوینی (جبلّی) دانستن آن مورد تأکید و تأیید قرار گرفته است. اینجا سخن از «حق تشریعی» نیست، بلکه سخن از «فطری و طبیعی بودن» است.

این‌ها نمونه‌ای از روایات بسیاری است که به حقوق فطری و طبیعی ارجاع می‌دهند و پرداختن به همه‌ی آنها مجالی دیگر می‌طلبد.
این که در متون اولیه‌ی شریعت، چنین مدارکی برای رویکرد «حق محور» وجود دارد، قابل تردید نیست ولی در این جهت که اتفاق ناگواری هم در طول زمان افتاده، تردید نمی‌توان کرد.
آن اتفاق، عبارت است از؛ بی‌توجهی و غفلت از «حقوق تکوینی انسان» در حوزه‌ی حضور فقهی شریعت و «انقطاع حقوق تشریعی از حقوق تکوینی» که در آغاز به صورت غفلت‌های مقطعی و اندک، جلوه کرده و هرچه از دوران حضور وحی بیشتر فاصله گرفته و روزگاران بر آن گذشته است، بر این «انقطاع» نیز افزوده شده است.
در این میان، گرایش فکری «عدلیه» با رویکردی مبتنی بر «حقوق فطری و طبیعی» در کنار پذیرش حقوق تشریعی، شکل گرفت و در برابر رویکردی که صرفا مبتنی بر «حقوق تشریعی» بود و حق دیگری جز آن را برای آدمی نمی‌پذیرفت، قرار گرفت و قرن‌های متمادی در صحنه‌ی نظر و اندیشه‌ی شریعت محمدی(ص) حضوری پررنگ داشت، گرچه در صحنه‌ی عمل و حکم و فتوا شدیدا تحت تأثیر تفکر رقیب قرارداشته و عملا در بسیاری از برون‌دادهای فقهی، به «فقهی با رویکرد حقوقی صرفا تشریعی» و بی‌توجه یا کم‌توجه به حقوق فطری و تکوینی انجامیده است.
به گمان من، بازگشت به مبانی نظری عدلیه و التزام به نتایج عملی آن، برای رسیدن به مسأله‌ی «حق‌محوری در فقه» می‌تواند کارگشا باشد. زمینه‌های لازم برای این رویکرد منطقی و علمی، در فقه شیعه که اکثر قریب به اتفاق آن جزء عدلیه‌اند (اصولیان) اگر بیشتر از فقه اهل‌سنت نباشد، مطمئنا کمتر نیست (با توجه به اینکه اکثریت فقهای اهل‌سنت، اشعری مسلک‌اند، که رقیب گروه عدلیه شمرده می‌شوند).
اکنون به بررسی چند نکته‌ی مهم در این خصوص می‌پردازیم:
۱- در همین فقه سنتی موجود و بخصوص در فقه شیعه، بحث بسیار بااهمیتی دیده می‌شود که گرچه درمتون ثانوی موجود، به میزان اهمیتی که دارد، مورد بررسی قرار نگرفته است ولی «پایه و اساس بنایی استوار» را (خواسته یا ناخواسته) محکم کرده است.

این بحث اساسی و بسیارمهم و تأثیرگذار، عبارت است از «چاره‌اندیشی در مقام تعارض "حق‌الله" با "حق‌الناس" » و اظهار نظر فقهی در این خصوص.

جالب است که مطابق نقل بسیاری از فقهای شیعه؛نظر «مشهور فقهاء شریعت» این است که؛ «باید در چنین شرایطی، حق‌الناس را بر حق‌الله مقدم بداریم». بلکه در بیان مرحوم شیخ انصاری، ادعای «اجماع» (بر لزوم این تقدم) شده است.

این مطلب را بزرگانی چون؛ «صاحب مفتاح الکرامهٔ (ره)، صاحب ریاض (ره)، حاج آقا رضا همدانی (ره) ، شیخ انصاری (ره)، آیهٔ الله خوئی (ره)، آیهٔ الله گلپایگانی (ره) آیهٔ الله اراکی (ره) و بسیاری از دیگر فقهای شیعه» با صراحت نقل کرده‌اند (۱) .

مرحوم شیخ انصاری در ردّ استدلال به روایتی در باب وصیت، آورده است؛ «ظاهر این روایت این است که "حق‌الله" با اهمیت‌تر از "حق‌الناس" باشد، در صورتی که این امر بر خلاف اجماع فقهاء (مبنی بر تقدم حق‌الناس بر حق‌الله) است و لذا استناد به آن صحیح نیست»(۲).

---

۱ ـحاشیهٔ کتاب المکاسب(للهمدانی)/ ۷۳ (لوجوب تقدیم حقّ الناس علی حق اللّه). الدر المنضود فی أحکام الحدود (للگلپایگانی) ۳/۲۵۷ (فإن حق الناس مقدم علی حق الله کما هو المستفاد من کلماتهم). رسالهٔ فی الإرث (للأراکی)/۴۵ (و لیعلم أنّ مقصودنا لیس التقدیم لحق اللّه علی حقّ الناس، بل و إن کان المقدّم حقّ الناس عند التزاحم). مدارک العروهٔ (للإشتهاردی) ۴/۴۵۴ (و ذلک لتقدّم حقّ الناس علی حقّ اللّه تعالی). مفتاح الکرامهٔ فی شرح قواعد العلامهٔ(ط-القدیمهٔ) ۶/۵۷ (و حق الآدمی مقدم علی حق اللّه سبحانه کما هو مقرر). موسوعهٔ الإمام الخوئی ۴/۳۱۲ (بل الوجه فی ذلک أن حقوق الناس أهم من حقوق اللّه سبحانه، فکلما دار الأمر بینها و بین حق اللّه محضاً تقدمت حقوق الناس لأهمیتها، فهی الأولی بالمراعاهٔ عند المزاحمهٔ). ریاض المسائل(ط-الحدیثهٔ) ۱۲/۴۵۶ (فإنّ ثبوته فیه مع کونه حقّ الناس الذی هو أعظم من حقّ اللّه سبحانه مستلزم لثبوته فی حقه تعالی). مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی (محمدتقی الآملی) ۲/ ۴۸۶ (اعلم انه عند دوران الأمر فی رفع الاضطرار بالمحرم الذی یکون متمحضا فی حق اللّه سبحانه، أو الذی یکون مشتملا علی حق الناس یتقدم الأول علی الأخیر، و ذلک کأکل النجس و المغصوب، و السر فیه کون الاشتمال علی حق الناس یصیر أشد فی المراعاهٔ) . مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی ۸/۲۱۸ (ان ما یدل علی ابتناء حق اللّه سبحانه علی التخفیف انما ورد للحث و الترغیب فی أداء حقوق الناس و الخروج عن مظالم العباد لان المطالب فی حقوقه تعالی انما هو سبحانه الکریم فالأمر مع الکریم الرحیم بخلاف حقوق الناس). المعالم المأثورهٔ ۴/۴۴(ان الدلیل فی المقام علی ما قیل انه لما یکون من باب دوران الأمر بین حق اللّه و هو التصرف فی الآنیهٔ و بین حق الناس و هو التصرف فی الغصبی فحق الناس مقدم لأن الدلیل دل علی ان حق اللّه معفو و اما حق الناس فلا یعفی عنه الّا برضی منهم. و ان شک فی أهمیهٔ تقدم حقهم أیضا یقدم حقهم لأن الشک فیه أیضا یوجب تعیینه لا التخییر بینه و بین غیره.)

۲ـرسالهٔ فی منجزات المریض(للشیخ الأنصاری) /۱۶۹، (مسألهٔ[۲] المشهور عدم وجوب الاستئجار للواجبات البدنیهٔ المحضهٔ کالصلاهٔ و الصوم إذا لم یوص بها) ؛ « و یرد علی الدلیل الثانی: أنّ ظاهرالروایهٔ کون حقّ اللّه تعالی أهمّ من حقّ الناس، مع أنّه خلاف الإجماع»).

می‌بینیم که مرحوم شیخ انصاری، مدعی «اجماعی بودن تقدم حق‌الناس بر حق‌الله است».
مرحوم حاج آقا رضا همدانی می‌گوید: «لوجوب تقدیم حقّ‌الناس علی حق‌الله= به خاطر واجب‌بودن تقدیم حق‌الناس بر حق‌الله» و مرحوم آیۀالله خوئی می‌گوید: «أن حقوق‌الناس أهم من حقوق‌اللّه سبحانه، فکلما دار الأمر بینها و بین حق‌الله محضاً، تقدمت حقوق‌الناس لأهمیتها، فهی الأولی بالمراعاۀ عند المزاحمۀ=همانا حقوق‌بشر بااهمیت‌تر از حقوق‌خداوند سبحان است، پس هرگاه بین حق‌الناس با حق‌اللهِ صرف، تعارض و تزاحمی پدید آید، حقوق الناس مقدم می‌شود چرا که اهمیت بیشتری دارد، پس مراعات حقوق الناس (حقوق بشر) به هنگام تزاحم، اولویت پیدا می کند».
مقصود من از «نقل اجماع در این مطلب (یا سایر مطالب) اعتبار فوق‌العاده‌ی اجماع و حجیّت آن نیست، بلکه صرفا به عنوان مؤیدی برای خبر دادن از «معهود بودن و رایج بودن یک نظریه در میان مجموعه‌ی عالمان شریعت» است.
گرچه «برتری حق‌الناس بر حق‌الله» مطلب راهبردی بسیار مهمی است (و بسیاری از مسائل مهم و مبنایی دیگر نیز در فقه رایج دیده می‌شوند) که در جایگاه «مباحث کلی»، به سادگی و با دلایل اطمینان‌آور، اثبات شده و اکثریت فقهاء آن را پذیرفته‌اند ولی آنگاه که نوبت به اجرایی کردن این مباحث در «جزئیات مسائل فقهی» و متن راهکارها و فتاوی فقهاء می‌رسد، جایگاه خود را از دست‌داده و عملا مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرند.
به عبارت دیگر؛ «جز در برخی موارد خاص، در سایر موارد و مسائل فقهی، بر خلاف مبنای علمی و پذیرفته شده‌ی خویش، فتوا داده و می‌دهند».
اگر فقهای شریعت (خصوصا شیعه) به تمامی لوازم «تقدم حق‌الناس بر حق‌الله» در تمامی راهکارهای فقهی، ملتزم باشند، مشکل معروف به «تکلیف‌محوری» قابل حل خواهد شد. تنها مطلبی که باید به آن ضمیمه شود تا به حل اساسی مشکل منجر گردد، التزام عملی به نتایج مبنای کلامی «اصالۀ الإباحه‌ی عقلیه» است (که مورد پذیرش نظری اکثریت بیش از ۹۰ درصد فقهای شیعه است) که عملا منجر به پذیرش «حقوق فطری و تکوینی بشر» می‌شود. با التزام نظری و عملی به این دو گزاره‌ی کلامی و اصولی، شاهد «فقه و شریعت حق‌محور» خواهیم بود.
۲- «عدم التزام فقهاء به مبانی کلامی و فقهی خویش» در بسیاری موارد، تحت عنوان «تعبّد به نصّ مخالف با مبنا» صورت می‌گیرد و در برخی موارد، از باب «تقیّۀ» است که

عمدتا از «خودی‌ها» و ناشی از یک یا دو عامل «خوف و مدارا» است. البته اگر این رویکرد مخالف با مبنا، در چند مورد خاص خلاصه می‌شد، پای عوامل دیگری نیز به میان می‌آمد که عبارت بودند از ؛ «اشتباه یا غفلت» ولی تکرار آن به فراوانی، نشانگر «عدم اعتماد به مبانی نظری خویش» است.

اگر این گزاره‌ی کلی را بپذیریم که «حقوق‌بشر بااهمیت‌تر از حقوق‌خداوند سبحان است، پس هرگاه بین حق‌الناس با حق‌الله صرف، تعارض و تزاحمی پدید آید، حقوق الناس مقدم می‌شود چرا که اهمیت بیشتری دارد» (همان‌گونه که مرحوم آیةالله خوئی به آن تصریح کرده است و در کتب فقهی خود و در مسائل مختلف، بارها بر آن تأکید ورزیده است) و سخنان مشهور فقهاء را در بیان این «قضیه‌ی موجبه‌ی کلیه» به عنوان تأیید و تأکید دیدگاه شریعت محمدی(ص) ارزیابی کنیم، هیچ «بن‌بست نظری» و یا تعارضی در فقه این شریعت با رویکرد «حق‌محوری در فقه» تحقق نخواهد یافت.

اگر می‌بینیم که «تعارضی آشکار» بین «فقه رایج موجود با نگاه فقهی حق‌محور» پدیدار شده است، یا باید در «جدی بودن سخنان فقیهان در مباحث اصولی و مبنایی» تردید کرد و آن‌ها را «فلسفه‌بافی» یا «اصول‌بافی» نامید که هیچ نقش مؤثری در فقه ندارند (همانگونه که از برخی بزرگان فقهای اصولی معاصر، این عبارات نقل شده است) و یا با تأسف کامل، آنان را در بسیاری موارد به «عملکرد مخالف مبانی خود» متهم کرد.

۳- روی دیگر سکه نیز دیدنی است. برخی منتقدان، از فقه رایج، صرفا نکات منفی را دیده و آن را به تمامی فقه و قابلیت‌هایش تعمیم داده و در نتیجه به «نفی مطلق فقه» می‌رسند و پیش از آنکه به متهمان فرصت دفاع دهند، حکم «مرگ فقه و شریعت» را امضاء کرده و شتابزده در پی جای‌گزینی آن با نسخه‌ی بی بدیل «حقوق مدرن» برمی‌آیند!!

آنها به مخاطبان خود نمی‌گویند که اختلاف نظر در «متن حقوق مدرن» نیز بسیار است و «نسخه‌ی واحد و مورد توافق همه‌ی مدرنیست‌ها» وجود ندارد. آنها به اطلاع مخاطبان خود نمی‌رسانند که از نظر کمیّت، «تعارض نتایج فقه رایج با حقوق مدرن، صددرصدی نیست». هنوز بسیاری از احکام و فتاوی فقهی رایج با قوانین ناشی از برخی نسخه‌های حقوق مدرن، هم‌خوانی دارد و سازگار است.

ظاهرا بخاطر دشواری نقد علمی (که مبتنی بر بررسی جزء به جزء و پرهیز از صدور حکم کلی، قبل از بررسی دقیق تمامی دیدگاه‌های درونی یک اندیشه است) برخی منتقدان دین و شریعت، چنان هجومی را آغاز کرده‌اند که گویی در «فردا روز» هجوم آنان به شریعت و فقه آن «نه از تاک، نشان می‌ماند و نه از تاک‌نشان!!».

ولی باید دانست که صحنه‌ی اندیشه، میدان جنگ فیزیکی نیست که «شکست مطلق» از آن کسی شود و «پیروزی مطلق» از آن دیگری. اینجا جایگاهی است که؛ «دلایل قوی باید و معنوی//نه رگ‌های گردن به‌حجت قوی».

معمولا در این مصاف، نه شکست‌مطلقی است و نه پیروزی‌مطلق، چرا که مشترکات‌علمی به اندازه‌ای است که جایی برای نمایش جنگی جنگ‌افروزان باقی نمی‌گذارد. اینجا محدوده‌ی «علم و آگاهی» است و سلاحی از جنس «دانش» می‌خواهد و «فرصت»‌های بسیاری برای مطالعه و فهم نظریات گوناگون می‌طلبد. پس هر کس که «صبر و تحمل بحث‌های دقیق و دراز مدت علمی» را ندارد، باید در این وادی، پا نگذارد و اگر مدعی است، باید سرعت خود را با میزان «علم و منطق» تطبیق دهد.

حق محوری در حقوق تشریعی

مجموعه‌ی حقوق تشریعی، در بخش احکام شریعت گردآوری شده که از آن با نام «فقه» یاد می‌شود و علمی است که متکفل «استنباط احکام شریعت، مبتنی بر دلایل اطمینان آور عقلی و نقلی» است.

پیش از این از اقرار به وجود «حق الناس» در احکام غیرعبادی شریعت (که بیش از دوسوم حجم کتب فقهی را شامل می‌شود و از نظر موضوعی، بیش از ۹۰ درصد احکام را در بر می‌گیرد) در متون اولیه و ثانویه‌ی شریعت، گزارش داده شد. همچنین از اقرار به دوگانه‌بودن حقوق انسانی (حقوق تکوینی و تشریعی) با ارائه‌ی نمونه‌هایی از متون اولیه، یادی شد.

اکنون به گزارش دو نمونه از متون اولیه در اهمیت «حقوق‌بشر» و لزوم ترجیح آن بر «حق‌الله» در حقوق تشریعی (چه رسد به حقوق تکوینی) می‌پردازم تا اطمینان بیشتری برای اهل تحقیق فراهم گردد:

۱- در روایتی معتبره (صحیحة) از امام صادق(ع) آمده است؛
«ما قدّست امّة لم‌تاخذ لضعیفها من قویّها بحقّه غیرمتّضع=هرگز ارزشمند نیست امتی که حق ضعیفش را از قدرتمندش (در حالیکه قدرتمند را به تواضع وادار کرده) باقدرت نگیرد» (کافی ,۵/۵٦ تهذیب ٦/۱۸۰).
در این روایت، سخن از «بی‌ارزش شدن یک امت» در هنگامه‌ی ناتوانی از احقاق حق افراد ضعیف بشر است. «اگر امّتی نسبت به احقاق حقوق ضعیفان از قدرتمندان، چندان مسئولیت نشناسد و نتواند قدرتمندان را به کرنش در برابر حقوق ضعیفان و ادای آن‌ها وادارد، از نظر شریعت محمدی(ص) هرگز با ارزش شمرده نمی‌شود». به عبارت دیگر؛ «ارزش واقعی یک امّت، به میزان توان آن امّت در وادارکردن قدرتمندان به پذیرش و کرنش در برابر حقوق ضعیفان، وابسته است».
توجه شود که «هویت یک امّت» در گرو «احقاق حق» افراد آن دانسته شده است. از نظر شریعت محمدی(ص) تمام ارزش و هویت شریعت و پیروان شریعت (امت و امام) وابستگی تام و تمامی به کمیت و کیفیت احقاق حق ضعیف ترین افراد جامعه دارد.
آیا این رویکرد، چیزی جز «ابتناء احکام شریعت بر حق‌الناس و محور بودن آن در دستورالعمل‌های شرعی» است؟
این بیان امام صادق، تأییدی بر سخن ماندگار امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) است که در عهدنامه‌ی مشهورش به مالک اشتر می‌نویسد؛ «من بارها از پیامبرخدا شنیدم که می‌گفت: هرگز باارزش نیست امتی که حق ضعیفش از قدرتمندش بدون کرنش، گرفته نشود» (فانّی سمعت رسول الله یقول فی غیر موطن: لن تقدّس امّة لایؤخذ للضّعیف فیها حقّه من القویّ غیر متعتع– نهج البلاغة، نامه ی ۵۳).
البته در متون روایی اهل‌سنت نیز با اندک‌تفاوت در عبارات، همین سخن از پیامبر خدا(ص) نقل شده است (بیش از ۱۰ مورد را «متقی هندی» در کتاب «کنزالعمال» گزارش کرده است).
لازم به توجه است که امیر مومنان(ع) مدعی است که پیامبر(ص) بارها و در مناسبت‌های مختلف، این سخن را بر زبان آورده است. بنابراین، تردیدی در تحقق این رویکرد از سوی پیامبر خدا و ائمه‌ی هدی(ع) نمی توان کرد. پس ادعا این است که

«حق‌محوری، اساس احکام و دستورالعمل‌هایی است که ضامن تقدس و ارزشمندی یک امت است».

۲- مرحوم «آمدی» در کتاب غررالحکم و دررالکلم » سخنی را از امیرمؤمنان علی(ع) نقل می‌کند که؛ «جعل الله سبحانه حقوق عباده مقدمهٔ لحقوقه، فمن قام بحقوق عبادالله، کان ذلک مؤدیا الی القیام بحق‌الله=خدای سبحان، حقوق بندگانش(انسان) را پیش از حقوق خویش (یا پیش در آمد حقوق خویش) قرارداده است، پس هرکس که برای تحقق حقوق بندگان خدا بپاخیزد، این رفتار، رساننده‌ی او به تحقق حقوق خداوند خواهد بود» (تصنیف غررالحکم، حدیث شماره‌ی/ ۱۱۰۳۹).

در این بیان علوی(ع) با صراحت از «مقدم بودن حقوق‌بشر بر حقوق‌خداوند» سخن رفته است (اگر واژه‌ی «مقدَمهٔ» را با فتحه‌ی «دال» بخوانیم به معنی «پیش بودن» و اگر آن را با «کسره» بخوانیم، به معنی «پیش درآمد» خواهد بود).

در قرائت نخست، صریحا به «تقدم حق‌الناس» اقرار شده است. یعنی با صراحت گفته است «حق‌بشر نسبت به حق‌خداوند، به گونه‌ای است که تقدم با حقوق‌بشر است».

در قرائت دوم، با یاری حکم عقل که می‌گوید «برای رسیدن به ذی‌المقدمه، باید از راه مقدمه اقدام کرد» به ضرورت تقدم «حق‌الناس» می‌رسیم.

گرچه در ادامه‌ی سخن امام(ع) تصریح شده است که؛ «هرکس به تحقق حقوق‌الناس اقدام کند، راه تحقق حقوق‌الله را هموار کرده است» و این سخن با هردو قرائت یادشده سازگار است ولی ظاهرا با قرائت دوم سازگاری بیشتری نشان می‌دهد.

مفهوم سخن امام این است که «تحقق حقوق خداوندی، بدون تلاش برای احقاق حقوق‌بشر، ممکن نیست» چرا که بدون گذر از مقدمات، نمی توان به مقصود (ذی‌المقدمهٔ) رسید.

بنابراین، آنانی که به عنوان «دغدغه‌ی حق‌خدا» به راحتی از «حقوق‌الناس» چشم می‌پوشند و درمقام تعارض آن‌ها و احتمال ازبین رفتن حق‌خدا، از «پایمال شدن قطعی حق‌بشر» پروایی ندارند و در چنین مواردی سخن از «اصل احتیاط، حق الطاعهٔ، اصل اشتغال و ...» به میان می‌آورند، لازم است که در «روش استنباطی» خود تجدید نظر کرده و «دغدغه‌ی حقوق الناس» را بیش از دغدغه‌ی حقوق خدا داشته باشند، چرا که

بیان امیرمؤمنان(ع) و مبنای پذیرفته شده‌ی خویش (تقدم حق‌الناس بر حق‌الله در مقام تعارض و تزاحم) اقتضای رویکردی متفاوت با رویکرد رایج را دارد.

اکنون به این نکته می‌پردازیم که؛ «لازمه‌ی دوسویه بودن حقوق، توجه لازم به مسئولیت افراد در برابر حقوق دیگران نیز هست».

مسئولیت یا تکلیف

پیش از این به نکته‌ای اشاره کردم که روی دیگر سکه‌ی «حقوق‌انسان» عبارت است از «مسئولیت انسان». این مسئولیت، عمدتا بخاطر زندگی اجتماعی بشر پدیدار شده است.

طبیعی است که «هرچه حقوق بشر را گسترده تر بدانیم، مسئولیت‌های او نیز بیشتر خواهد بود» و البته عکس این گزاره نیز صادق است که؛ «هرچه مسئولیت‌های آدمی را بیشتر و گسترده تر بدانیم، به حقوق بیشتر و گسترده تر او نیز اعتراف کرده‌ایم».

اگر کسی «نسبت منطقی و فطری حق و تکلیف» را بر هم نزند و شریعت منطبق بر «فطرت انسانی» را دستخوش تحریف نکند، در مقام اظهار نظر (تشریعی) نسبت به حقوق یا مسئولیت‌های بشر، راه‌های اطمینان‌آور علمی و عقلانی را انتخاب کرده و بدون نادیده‌گرفتن دوگانه‌ی «حق و تکلیف» عملا از مسیر «انطباق تشریع با تکوین» که تنها راه بقای شریعت است، دور نمی‌گردد (۳).

انکار «مسئولیت‌های بشر» و نگاه یکسویه به «حقوق‌بشر» به منزله‌ی «تزریق خودمحوری افراطی» به ذهن آدمیان و پذیرفتن «فروپاشی اجتماعی» است. آدمی در مجموعه‌ای بزرگ از هم‌نوعان (و حتی سایر موجودات زنده) زندگی می‌کند که تمامی آن‌ها در بسیاری از حقوق طبیعی و فطری با وی شریک‌اند و باهمه‌ی انسان‌ها در بسیاری از حقوق تشریعی شرکت دارد و در برخی از حقوق تشریعی با گروه زیادی از هم‌کیشان خود همراه است.

اینجا است که سخن از «حقوق مشاع» به میان می‌آید و میدان وسیعی برای «مسئولیت یا تکلیف» پدیدار می‌گردد. مراعات حقوق دیگران، تکلیف او شمرده می‌شود و البته به احقاق حق خویش نیز فراخوانده می‌شود.مطمئنا، شریعت محمدی(ص) به همان میزان که از نسخه‌های «تکلیف‌محور منکر حقوق‌بشر» دور است،

۳. فاقم وجهک للدین حنیفا ، فطرة الله التی فطر الناس علیها ، لا تبدیل لخلق الله ، ذلک الدین القیم – روم/۳۰ .

از نسخه های «حق‌محور منکر مسئولیت‌های بشر» دور است (٤).
در این شریعت (بلکه در همه‌ی شرایع، یعنی در دین یگانه‌ی خدای‌یکتا) از بشری سخن رفته است که واجد «حق و تکلیف» است و این دو را در کنار هم و به عنوان «دو امر جدا نشدنی» و غیر قابل انفکاک از یکدیگر، بهره‌برده است.

نگاه فرهنگی و تاریخی به این مقوله

از روزی که پیامبر خدا(ص) از دنیا رفت و اساس تشریع پایان یافت، کار تفسیر و تأویل شریعت آغاز گشت. کاری بس دشوار و طبیعتا اختلاف برانگیز، چرا که درک و فهم‌های گوناگون و بهره‌مندی‌های متفاوت از رسول خدا(ص) و ارجاع امور به عقل فردی افراد و برداشت‌های ایشان از آیات قرآن و بیانات رسول خدا (به نحوی که علیرغم مراجعه‌ی نا آگاهان به افراد آگاه، چیزی به عنوان «مرجعیت رسمی شرعی» وجود نداشت) در مسائل شرعی، به منزله‌ی پذیرش آگاهانه‌ی اختلافات نیز بود.
هرچند مبتنی بر اعتقاد شیعی، علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) به عنوان «مرجع معتبر تبیین شریعت» از سوی رسول خدا(ص) معرفی شده بود، ولی عدم رواج متونی که این انتخاب را تأیید می‌کردند، در بین عموم مردم، به گونه‌ای بود که امکان عدم تحقق آن را به واقعیت تبدیل کرد.
طبیعتا، دغدغه‌ی حفظ شریعت، پس از پیامبرخدا برای همه‌ی مسلمانان وجود داشت. متجلی شدن شریعت در قالب «حقوق‌الله» و پررنگ تر شدن «مسائل عبادی» در جامعه‌ای که از «شرک و بت‌پرستی» رهایی یافته بود و دغدغه‌ی «امکان بازگشت به اندیشه‌های شرک‌آلود» را در متن خود داشت، امری گریز ناپذیر بود.

---

٤. در دو سه سال اخیر، گروهی از سیاستمداران سابق دنیا (رؤسای جمهور، نخست وزیران، وزرا و نمایندگان پارلمان‌ها) و برخی حقوقدانان، اقدام به تهیه‌ی پیش‌نویس «اعلامیه‌ی جهانی مسئولیت‌های بشر» کرده‌اند و اقدام به نظرخواهی از حقوقدانان اکثر کشورها و از جمله ایران، کرده‌اند تا با نهایی‌کردن متنی حقوقی و بین المللی و تصویب آن در مجمع عمومی سازمان ملل متحد، آن را در کنار و همراه «اعلامیه‌ی جهانی حقوق‌بشر» قرارداده و نیمه‌ی مفقود «حقوق و مسئولیت‌های بشر» را در سطح بین المللی مطرح و اجرائی کنند.
توجه تعداد معتنابهی از اهل‌نظر و عمل در سطح جهانی و با فرهنگ‌های مختلف، به «لزوم تهیه‌ی این اعلامیه» نشانگر ضرورت توجه همزمان به «حقوق و مسئولیت‌ها»ی بشر است. امید است که هرچه زودتر شاهد تصویب این اعلامیه‌ی جهانی نیز باشیم.

رفته رفته، اتفاقات ناپسندی نیز در جامعه‌ی مسلمانان افتاد و دایره‌ی «اضطرار و مصالح» گسترش یافت. حکومت‌های ناقص بشری پیروان شریعت، لباس خدایی به‌تن کردند و تصمیمات و سیاست های اقتدارگرایانه‌ی خویش را همچون دستورالعمل‌های شرعی شمردند و هر مخالفی را به «خروج از شریعت و اجماع مسلمین» متهم کردند و اندک اندک، جز نام و نشانی از عنوان «حق‌الناس» باقی نگذاشتند.

فقه رایج، هم وزن «سکه‌ی رایج» شد و این حکومت‌ها بودند که به «تفسیر شریعت» می‌پرداختند و هرنظر و سخنی غیر از نظرات رسمی حکومتی (یا فقهای درباری) شرعی شمرده نمی‌ـشد.

ارجاع مردم به عبادات و دعواهای کلامی صرف، از سوی حکومت‌ها و سرگرم‌شدن مسلمانان به اندیشه‌ها و نظریات مختلف و دور ماندن از توجه به «حقوق‌الناس» (که عمدتا بیانگر مسئولیت حکومت‌ها در برابر شهروندان خویش بود و بر اقتدار مردم در برابر حکومت‌ها می‌افزود) و پدیدآمدن اختلافات شدید گروهی، در گذر زمان به «روندی‌عادی» بدل شد و چندان احتیاجی به «هیزم‌کشی» حکومت‌ها برای مشتعل نگهداشتن آتش اختلافات غیراصولی و رفتارهای غیر مداراجویانه ی فرقه های مختلف، نبود.

این روند ناپسند و عادی شده، نظریات فقهی را در تمامی فرقه‌ها، در مسیر غیرطبیعی قرارداد. تکفیر و تفسیق و پایمال کردن حقوق انسانی و اخلاقی رقیبان و روی آوردن به «تفرقه» (که مورد نهی مؤکد قرآن است) و دورشدن هرچه‌بیشتر از «وحدت» (که مورد امر مؤکد قرآن است)، نتیجه‌ی چنان رویکردهایی است.

در همه‌ی این رویکردها، کم یا بیش، حقوق اساسی آدمیان نادیده گرفته شده و یا در رویکردی انحصارطلبانه، به پیروان گروه خاص خویش، اختصاص داده شده و ادله‌ی آن، تأویل شده است. در برخی موارد نیز، اقدام به «جعل دلیل» شده است.

در هر صورت، فقه رایج در اکثر مکاتب فقهی مسلمانان، از «فتنه‌ی تفرقه» و حتی «تحریف» در امان نماند و طبیعتا نتایج ناشایستی را در پی داشت.

نسل های بعدی (در هر فرقه) با میراثی روبرو می‌شدند که تشخیص سره و ناسره‌ی آن بسی دشوار بود و بسیاری از عالمان آن‌ها، بدون توجه به سرگذشت اسف‌بار آن میراث، با رویکردی مؤمنانه و گاه تقلیدی (یا شبه تقلیدی) و «بدون انحراف از نسخه‌ی

منحرف‌شده‌ی شریعت»)، ادامه دهنده‌ی انحرافات پیش‌گفته می‌شدند و اینچنین بود که فرهنگی مغشوش، به تاریخ شریعت تحمیل شد. در خصوص این بحث می‌توان چند مطلب را به صورت خلاصه، بیان کرد؛

الف) انکار یا بی توجهی نسبت به حق الناس

بسیاری از مکاتب فقهی، نه تنها مقوله‌ای به نام «حقوق فطری بشر» را انکار کرده‌اند که در مقام بحث از «حقوق‌تشریعی» نیز با اتکای به حق‌خداوندی، از «حق‌الطاعهٔ» به عنوان «مجوزی برای سلب حقوق‌الناس» بهره‌گرفته‌اند و یا با «اصل لزوم احتیاط» در مواردی که راهی برای «اثبات حق‌الله» نیست، عملا به نادیده گرفتن «حقوق اثبات شده ی بشر» رسیده‌اند.

مکتب فقهی «احمدبن‌حنبل» از مذاهب چهارگانه‌ی اهل‌سنت را می‌توان در این گروه جای داد. نوعی اخباری‌گری و احتیاط سخت‌گیرانه در اندیشه‌های اهل‌سنت را می‌توان در آثار فقهای حنبلی مشاهده کرد.

مکتب فقهی داود اصفهانی با نام «ظاهریه» از اهل سنت، در این گروه جای می‌گیرد، که عمده‌ترین فقیه‌اش پس از داود، «ابن‌حزم اندلسی» است. او در کتاب «المحلی بالآثار» نظریات این گروه را مطرح می‌کند.

مکتب فقهی «اخباریان» شیعه، نیز در این گروه قرار می‌گیرند. «استر آبادی» را می‌توان از بنیان‌گذاران یا مروّجان و تدوین‌کنندگان روش کاری این گروه دانست.

البته بسیاری از فقهای اصولی شیعه، تحت تأثیر رویکردهای اخباری (قبل و پس از استرآبادی) قرار گرفته و در بسیاری از مسائل فقهی، به شیوه‌ی اخباریان و اشعریان (از اهل سنت) فتوا داده‌اند.

متأسفانه فقه رایج شیعه در بسیاری از فتاوی، تفاوت چندانی با فتاوی اخباریان و اشعریان ندارد و در تعارض بین حق‌الله و حق‌الناس نیز مبتنی بر «وجوب احتیاط و اصل اشتغال» اظهار نظر کرده و می‌کند.

حتی فقیه اصولی شیعه، مرحوم محمد باقر صدر، به ابداع یا ترویج بحثی تحت عنوان «حق الطّاعهٔ» برای الزامی کردن مراعات «حق الله احتمالی» اقدام کرده است.

با این رویکردها، هرجا بهره‌گیری از حق‌بشر، منجر به احتمال سلب حق‌الله شود، باید حق‌الله را ترجیح داد. طبیعتا در این روند، حق قطعی بشر (تکوینی یا تشریعی) را پیش پای حق احتمالی خدا ذبح کرده و آن را نادیده می گیرند.

این رویکرد کجا و بیان امیرمؤمنان کجا که می‌گفت؛ «تنها راه احقاق حقوق‌خداوند، احقاق حقوق‌الناس است»!!؟

این رویکرد کجا و مبنای پذیرفته شده‌ی اکثریت فقهای شیعه در «تقدم حق‌الناس بر حق‌الله» کجا؟! (که بر آن ادعای شهرت و حتی اجماع شده است).

ب) تعمیم حق‌الله بر اساس احتمالات و تکلیف سازی‌های بی‌دلیل

از برخی دلائل نقلی و یا دلائل عقلی غیرمستقل، چنین استفاده می‌شود که خداوند سبحان برای خود حقوقی قرار داده است تا آدمیان با مراعات آن‌ها آزمایش شده و مدعیان دروغین «ایمان به خدا» از مدعیان راستین و مؤمنان حقیقی، تفکیک شوند. (وَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللّهُ الَّذینَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكاذِبینَ— عنکبوت /۳).

«حق شکر» و «حق اطاعت از دستورات» و «حق عبادت» از مهمترین و کلی ترین حقوق خداوند سبحان است.

تمامی حقوق یادشده، با دلایل اطمینان آور عقلی یا نقلی باید به اثبات رسند و اگر ادعایی در مورد یکی از حقوق‌الهی بشود که دلیل اطمینان آوری برای اثبات آن نباشد، نمی‌توان آن را در شمار حقوق‌الهی قرار داد.

همان‌طور که پیش از این بیان شد، برخی گروه‌های فقهی وجود دارند که؛ «وجود دلایل غیراطمینان‌آور نقلی را برای لزوم رعایت مفاد آن، به عنوان حق‌الله، کافی می‌دانند».

بر اساس این رویکرد، تکالیف بسیاری به عدد تکالیف شرعی ناشی از مراعات حق‌الله، افزوده شده است.

این گروه توجه نکرده و نمی‌کنند که «افزودن بی‌دلیل تکالیف شرعی»، همچون کاستن بی‌دلیل آن‌ها، مصداق «بدعت و تشریع حرام» است. اگر با این رویکرد (که البته متولیانش با تأکید بر قید «احتمالی بودن»، شانه از زیر بار نتایج آن خالی کرده و می‌کنند)، سایر مؤمنان به خیال قطعی بودن پدیده‌ای، مرتکب عملی شوند، قطعا کار حرامی مرتکب شده‌اند و دلیل آن چیزی جز اصرار عالمان و فقیهان یادشده بر لزوم انجام احتیاطی عمل، نبوده و نخواهد بود.

دانش متولیان به احتمالی بودن آن، ملازم با شکل گیری «فرهنگ احتمال» در جامعه‌ی اسلامی نبوده و نیست، بلکه به گواهی تجارب گوناگون، اندک اندک به عنوان امری قطعی جلوه کرده و عملا به «تصور قطعی بودن» منجر شده است و در بسیاری از موارد، منتهی به ادعای «سیره‌ی قطعیه‌ی متشرعه» از سوی علمای متأخر شده است. بنا بر این جایی برای بی‌تفاوتی نمانده و نمی‌توان شانه از زیر بار مسئولیت فرهنگ‌سازی، خالی کرد.

بسا مطالب بی‌ارتباط به اصل شریعت، که با تصوری نه‌چندان قابل‌تأیید، به متن شریعت افزوده شده و امروزه حتی نمی‌توان با استدلال علمی، مؤمنان را به عدم ارتباط آن با شریعت، قانع کرد.

برخی فقیهان نیز، برخی حقوق‌الناس را به عنوان حق‌الله مطرح کرده و آدمیان را نسبت به حق خویش، مسلوب الاختیار می‌سازند. مثلا «حق انسان در حاکمیت بر خویش» را که خدای سبحان، به صورت تکوینی در اختیار آدمی گذاشته است، با استدلال‌های غیراطمینان آور، از آدمیان سلب کرده و آنان را در این خصوص، مسلوب الاختیار می‌دانند.

پ) ایجاد متولیان خاص برای حقوق‌الله

تعمیم در حق‌الله زمینه ساز «اختصاص آن به متولیان خاص» است تاجایی که فرد یا گروه خاصی (مثل فقهاء) را متولی امر حکومت عامه، قرار داده و پیروی از او را واجب دانسته و هرگونه مخالفت با نظریات اورا به منزله‌ی مخالفت با حکم خدا می‌دانند. پیشرفت این تعمیم و اختصاص به گونه‌ای است که یک بخشدار «در حکومت مبتنی بر ولایت فقیه» خود را نماینده‌ی خدا دانسته و تخلف از نظر خویش را به منزله‌ی «تخلف از حکم خدا» جلوه می‌دهد.

برخی فقهاء، خود را مجاز دانسته و می‌دانند که در مورد «برخی گناهان شرعی» (مثل روزه‌خواری) نیز به نیابت از خدا، در همین دنیا به مجازات گناهکار اقدام کرده و اورا «تعزیر» کرده و یا در برخی موارد، به اعدام محکوم کنند.

برخی از آنان، مهم ترین و قطعی ترین حق تکوینی انسان، یعنی «حق حیات» را با استناد به برخی دلایل نقلی (که اطمینانی به صحت آن‌ها پیدا نمی‌شود) مورد تعرض قرار داده

و نادیده می‌گیرند و توجهی به این تعارض مهم بین «حق تکوینی قطعی» با «حق تشریعی احتمالی» نمی‌کنند. گویی در «گرفتن حیات از آدمی» جانشین خدا در زمین‌اند!! بیهوده نیست که برخی فقیهان شیعه (محقق حلی، میرزا ابوالقاسم قمی و آیهٔ الله سید احمد خوانساری) با اجرای حدود توسط فقها ء مخالفت کرده‌اند (خصوصا در مورد حدودی که مربوط به حق الله می شوند).

ت) تفکیک نامتناسب در حقوق اساسی و عمومی بین حق مؤمن و حق‌الناس

بسیاری از فقیهان، عمده‌ی «حقوق تشریعی» را حداکثر برای «مجموعه‌ی پیروان شریعت» ثابت می‌دانند و افراد خارج از مجموعه را «فاقد هرگونه حق تشریعی» می دانند.

البته بسیاری از فقهای شیعه، بسیاری از حقوق تشریعی را مختص «شیعیان» دانسته و حتی مسلمانان غیر شیعی را از آن حقوق، محروم می‌شمارند.

این تفکیک نامتناسب با متون معتبره‌ی اولیه، ناشی از شتابزدگی در تفکیک «حقوق خاص» از حقوق عمومی است.

به عبارت دیگر؛ برخی حقوق خاص، برای «اخوان» در متون اولیه‌ی شریعت آمده است که مبتنی بر قراردادهای خاصی چون؛ «عقد اخوت» یا «عقد ولاء» بوده است (که نوعی از بیمه‌ی قراردادی بین افراد خاص بوده). این حقوق، تعهدات خاصی است که صرفا برای طرفین قرار داد وجود دارد. در مقام مقایسه، مثل حقوقی است که اعضای یک تعاونی یا یک حزب و گروه سیاسی برای اعضای خویش در نظر می‌گیرند و البته مسئولیت‌های متناسب با آن را نیز متوجه کسانی می‌کنند که از این حقوق بهره می‌گیرند.

برخی حقوق نیز از نوع سفارش خاصی است که پیامبر خدا یا امامان شیعه در خصوص پیروان خویش کرده و از افراد توانای آنان می‌خواهد که به گونه‌ای ویژه، از همفکران و یاران خویش حمایت کنند.

گاه این حقوق، مشابه همان حقوق عمومی یا تکرار آن‌ها است که با انگیزه‌ی ثانوی، بر آن تأکید شده است.

نمی‌توان از این موارد اختصاصی، به «حقوق عمومی تشریعی» که شامل تمامی افراد می‌شود، تعدی کرد و همه‌ی مردم غیرمسلمان یا غیرشیعه را از مواهب آن محروم کرد.

البته روشن است که برخی از این حقوق، مبتنی بر «پذیرش قانون شرع» است و در مقام مقایسه، همچون قوانین داخلی یک کشور است که شامل اتباع آن کشور می‌شود و مهمانان خارجی و اتباع بیگانه را در بر نمی‌گیرد. این حقوق در کنار مسئولیت‌های ناشی از آن، شامل کسانی خواهد شد که مسئولیت‌ها متوجه آنان است. در حقیقت، ارتباط دو طرفه بین مسئولیت‌ها و حقوق، وجود هرگونه تبعیضی را منتفی می‌کند.

اگر کسانی وجود دارند که مسئولیتی متوجه آنان نمی‌شود، کاملا پذیرفتنی است که حقوق مربوط به آن مسئولیت را نیز نخواهند داشت.

آنچه در مورد «مؤمن» و حق او، در متون اولیه‌ی شریعت آمده است، مبتنی بر «تعریف ایمان» است که با دیدگاه‌های «موسّع یا مضیّق»، شمول آن دچار گسترش یا محدودیت می‌گردد.

برخی فقیهان، شرط ایمان را به «خدا و روز جزا و رسالت پیامبر خاتم(ص)» محدود کرده و عملا به شمول بیشتر آن در اجتماع بشری رای می‌دهند.

برخی دیگر، آن را به پیروان یک مذهب (مثل شیعه) و ایمان به افراد یا فقه خاص، محدود کرده و از شمول آن بشدت می‌کاهند.

می‌توان مبتنی بر آیات قرآن، اظهارکرد که؛ «هر انسانی که خواستار سلامتی، صلح و همزیستی مسالمت آمیز بشر باشد، مؤمن شمرده می‌شود» (و لاتقولوا لمن القی الیکم السلام، لست مؤمنا — نساء/۹٤). البته برخی روایات نیز مؤید چنین برداشتی‌اند.

می‌توان مدعی شد که مبتنی بر برخی آیات قرآن و برخی روایات، کلیه‌ی کسانی که « ایمان به خدا و روز جزا» دارند، مصداق حقیقی «مؤمن» و یا «مسلم» اند (بقرهٔ/٦۲, مائدهٔ/٦۹).

مبتنی بر این نگاه‌های وسیع‌تر به مقوله‌ی ایمان، (که باید صحت و سقم آن را در جای خود پیگیری کرد) تفاوت چندانی بین «حقوق اساسی و عمومی بشر» با «حق مؤمن» پدیدار نمی‌شود و می‌توان آن‌ها را ترجمان یکدیگر دانست.

سخن آخر

با توجه به موارد انحرافی یادشده، که شدیدا رویکرد «حق‌محور فقه شریعت» را تهدید کرده و امکان انکار آن را فراهم ساخته و می‌سازد، می‌توان نسبت به «حق‌محوری»

ممکن در فقه رایج (در کنار تکلیف‌محوری) همچنان سخن گفت و راه‌های بازگشت به رویکرد صحیح را پیش روی آن گسترد و به انطباق مجدد «کتاب تشریع و تکوین» امیدوار بود.

آنگونه که از متون اولیه‌ی شریعت گزارش شد، این بازگشتی لازم و فوری است، علاوه بر آنکه مقتضای پذیرش مبنای مشهور یا اجماعی فقهای شیعه (تقدم حق‌الناس بر حق‌الله) نیز، بازگشت به «محوریت حق بشر در فقه شریعت» است.

بنا بر این، توانایی فقه رایج شیعه، گرچه تضعیف شده و می‌شود ولی از بین نرفته است. مطمئنا با قدرت استدلال و رشد علم و آگاهی و برطرف شدن پرده‌های تعصب باطل و دلبستگی‌های جاهلانه، از سوی عموم پیروان، امکان این بازگشت لازم، تقویت می‌شود. اظهار نظریاتی که تاکنون از سوی عالمان دین تحت عنوان «تقیه» کتمان می‌شد، می‌تواند این امکان و قوه را به فعلیت رساند. تغییر رویکرد عالمان و روآوردن به بیان شفاف یافته‌های خویش از حقایق علمی، مطمئنا بستر لازم را برای ترمیم کاستی‌ها و ایجاد تحول مثبت، فراهم خواهد ساخت (ان شاء الله تعالی).

مرحوم استاد، آیة الله منتظری می گوید:« آنچه در اینجا مورد نظر است حقوق اعتباری است که براساس وضع و قرارداد برای افراد اجتماع ثابت می‌گردد، و متقابلا آن کسی که حق بر عهده اوست مکلف خواهد بود. بنابراین هرکجا حقی برای کسی ثابت گردید حتما تکلیفی را بر عهده دیگری به همراه خواهد داشت ; و کسی که به نفع او حقوقی بر عهده دیگران اعتبار شده معمولا دیگران نیز حقوقی بر عهده او دارند; بنابراین حق و تکلیف بین افراد متبادل و متلازم می‌باشد.

تنها در مورد خداوند متعال است که حق بدون تکلیف قابل فرض و قبول می‌باشد; یعنی او بر بندگان خود حقوقی دارد ولی در مقابل،مکلف به کاری که مأمور به انجام آن باشد نیست .

در این رابطه حضرت امیر(ع) فرموده : "هیچ حقی برای کسی ثابت نمی شود مگر اینکه متقابلا وظیفه ای بر دوش او گذاشته می‌شود، و هیچ وظیفه ای بر دوش کسی ثابت نمی شود مگر اینکه متقابلا حقی برای او ثابت می‌گردد. و اگر به فرض برای کسی حقی ثابت باشد که در قبال آن وظیفه ای نداشته باشد، او تنها خداوند سبحان خواهد بود."

البته خداوند از روی فضل و رحمت گسترده ای که دارد، نه تنها هیچ گاه فیض و رحمت خود را از بندگان دریغ نداشته بلکه آن را بر خود ضروری و لازم می‌شمارد. در قرآن کریم آمده است : "پروردگار شما رحمت را بر خود فرض و مکتوب نموده است ." تمام موارد پاداشهای الهی نیز از همین نمونه می‌باشد. و از همین نمونه است این آیه شریفه : "نصرت مؤمنین حقی است بر ما."
و اگر در تعبیرات فلاسفه و متکلمین دیده می‌شود که مثلا عدل و لطف به بندگان بر خداوند واجب است و کار قبیح و ظلم بر او حرام می‌باشد، منظور آنان وجوب و حرمت اعتباری مانند تکالیف نیست که کسی برای خداوند تکلیفی معین کرده باشد; بلکه وجوب و حرمت حقیقی و تکوینی است . یعنی به یقین از خداوند تکوینا کار حسن و عدل صادر می‌شود و قطعا کار قبیح از او صادر نخواهد شد; زیرا او عالم مطلق، قادر مطلق و حکیم مطلق است» .(رساله حقوق، ص ۱۲–۱٤)

راه حل

در شرایط موجود که تنها بخش کوچکی از آن، گزارش داده شد، در برابر این پرسش اساسی قرار می‌گیریم که «چه باید کرد؟». آیا باید چشم بر همه‌ی این «قابلیت‌های درون فقهی شریعت» بست و برای درمان این درد، به اندیشه‌های دیگری که امکان جذب آن‌ها در جوامع فقهی به مراتب دشوارتر و ذهن عالمان شریعت (تا چه رسد به پیروان آنان) با آن ناآشناتر است، روی آورد؟ یا با استفاده از این قابلیت‌های کم‌نظیر درون فقهی، عرصه را از نظر علمی بر «سهل‌انگاران، تقیه‌کنندگان، غفلت‌زدگان و حتی مهاجمان» تنگ کرد تا در این مطلب اساسی (که بنیاد شریعت بر آن استوار است) دچار تساهل و بی‌تفاوتی و یا رویکردهای غیرمنطقی نشوند و بر سر مؤمنان و منتقدانی که «انتقاداتی روشمند» در نفی رویکرد «غیراصولی و بنیادبرافکن» آنان دارند، چوب «تکفیر و تفسیق» نکوبند و همت خود را برای پاسخ‌گویی به همه‌ی انتقاداتی که بر رویکردهای ایشان وارد می‌شود، بکار گیرند.
به گمان من، راه حل ممکن و رساناتر به مقصد، برای رسیدن به «فقه حق‌محور» و حتی «شریعت حق‌محور» همان است که با عنوان «بازگشت عقلانی به مبانی کلامی، اخلاقی و فقهی شریعت و التزام عملی دقیق، به تمامی نتایج آن» می‌توان از آن یاد کرد.

در هر صورت، برای برگرداندن فقه و شریعت به مسیر اصلی خود (حق‌محوری) هیچ احتیاجی به «تزریق حق» از بیرون شریعت نیست، چرا که خدای سبحان و پیامبر گرامی او(ص) با «تلفیق منطقی حق و تکلیف» و ائمه‌ی هدی(ع) با تشریح و تفسیر علمی و منطقی شریعت محمدی(ص)، تلاش لازم در نشان دادن این رویکرد کاملا «فطری» را انجام داده‌اند. البته آن اقدامات و تلاش‌های پر زحمت، به عنوان «شرط لازم» برای بقای شریعت در مسیر «حق‌محوری» لازم بوده‌اند ولی «شرط کافی» آن، تلاش مستمر عالمان شریعت برای «جلوگیری از انحراف و تحریف» در تمامی حوزه‌های سه‌گانه‌ی حضور شریعت (کلام، اخلاق و فقه) بود که در مقاطع مختلف دچار وقفه شده و نتیجه‌ی آن، دور شدن هرچه بیشتر از «نسخه‌ی اصلی» و افتادن در «کژ راهه‌ی تکلیف‌محوری» بوده است. باید تحریف زدایی را شجاعانه آغاز کرد و «بازگشتی عقلانی به متون اولیه و ثانویه» را تجربه کرد. مجموعه‌ی این دو متن، چندان قابلیت دارد که ما را از متون غیرخود، بی‌نیاز خواهد کرد.



درک مردم در هر زمان از متونی چون قرآن و روایات ، مبتنی بر توان بالفعل آنان شکل می گیرد.

مسلمانیِ حقیقیِ تمامیِ پیروانِ شرایعِ الهی

چکیده: *در یازده قسمت گذشته سی و دو بخش از رساله‌ی «مبانی شریعت» مورد بحث قرار گرفت، از جمله نظریه‌ی عدم برتری مطلق انسان بر سایر مخلوقات، اصول عقلانیت نظری و عملی، اصالة الاباحه‌ی عقلیه، اصول سه گانه دین یگانه (ایمان به خدا و آخرت و عمل صالح)، اخلاق و مبانی آن، مدارا در حکمرانی، تفقه مداراتی، تقیه مداراتی، نفی ملازمه بین نبوت و امامت با حکومت و زعامت سیاسی، و مسئولیت عالمان شریعت، عدالت مطلق به معنای تساوی، امضای سیره عقلا توسط شارع، ثبات و تغیر در امور غیرعبادی، حق تشریع تنها در منطقهٔ الفراغ حکم عقل، تحریف شریعت، عقل و قرآن ملاک تشخیص سره و ناسره‌ی روایات و حجیت استمراری سیره عقلای بشر.*

در قسمت قبل توضیح داده شد که تمامی حقوق فطری و طبیعی بشر مورد تأیید شریعت محمدی است. با التزام به «تقدم حق‌الناس بر حق‌الله» و «اصالة الإباحه‌ی عقلیه» مشکل معروف به «تکلیف‌محوری» قابل حل خواهد شد. برای رسیدن به «فقه حق‌محور» و حتی «شریعت حق‌محور» «بازگشت عقلانی به مبانی کلامی، اخلاقی و فقهی شریعت و التزام عملی دقیق، به تمامی نتایج آن» کافی است. برای برگرداندن فقه و شریعت به مسیر اصلی خود (حق‌محوری) هیچ احتیاجی به «تزریق حق» از بیرون شریعت نیست.

در قسمت دوازدهم رساله مبانی شریعت چهار بخش دیگر مورد بحث قرار می گیرد. بخش سی و سوم: تعارض دلا یل نقلی، بخش سی و چهارم: احکام ثانویه، بخش سی و پنجم: تسامح یا عدم تسامح در ادله‌ی سنن، بخش سی و ششم:معروف و منکر عرفی و شرعی و بالاخره بخش سی و هفتم:شریعت محمدی(ص) کامل‌ترین شرایع.

مهمترین نکات این قسمت به قرار زیرند: تقیه مداراتی گونه ای از رفتار مدبرانه است که برای پیشگیری از درگیری های خانمان سوز بشری، تشریع شده است و واکنش منطقی در برابر جنگ طلبان را لازم می شمارد تا بلکه از زیان های بی شمار دشمنی ها بکاهد و با شیوه های منطقی و معقول، از تحقق فساد جلوگیری کند. تقیه مداراتی دائر مدار خطر و ضرر فعلی نیست، بلکه آنچه در آینده می تواند ضررهای مشخص برای دین و دینداران داشته و یا آرامش و امنیت آدمیان را سلب کند و یا سبب ضررهای معنوی (مثل جلوگیری از امکان گسترش باورهای دینی در جوامع

غیر مسلمان) و یا ضررهای شرفی گردد ، در محدوده آن قرار می گیرد .تقیه مداراتی تا وقتی که جامعه بشری، زمیه پذیرش احکام شرعی را پیدا نکند ، ادامه می یابد و هر گاه و به هر نسبت که امکان پذیرش آنها پیدا شود ، طرح و به کار بستن آنها مجاز خواهد بود .

خطابات شرعی، درگرو عقلانیت بشری بوده و خواهد بود . نهایتا درک مردم در هر زمان از متونی چون قرآن و روایات ، مبتنی بر توان بالفعل آنان شکل می گیرد و طبیعتا به همان فهم خویش ، مأمور خواهند بود.

متون حقیقی کتب آسمانی پیشین، اگر در دسترس باشد، برای پیروان فعلی آن شرایع نسخ نشده است. بنابر این، اگر پیروان امروزین شرایع پیشین، به حقانیت ادعای پیامبر خدا محمد بن عبدالله (ص) پی نبرده باشند و در مقام «جحد و انکار حقایق» نباشند و در برابر حقایقی که احتمالا به آنان عرضه می شود «تسلیم» باشند، وظیفه ای جز «عمل به دستورات الهی موجود در کتب آسمانی و شریعت خودشان» ندارند.

«رویکرد اخلاقی مسیحیت» (که می گوید: گونه ی راستت را نیز در اختیارش بگذار تا سیلی بزند) نه تنها «انحرافی و تحریف شده نیست» که کاملا الهی و تأیید شده نیز هست. از نظر قرآن، تمامی پیروان شرایع الهی، حقیقتا مسلمان شمرده می شوند، هرچند نام خود را یهودی، زرتشتی، صابئی، بودایی، مسیحی، یا چیز دیگری بگذارند. به همین خاطر است که معتقدم «بین "دین و شریعت" باید تفکیک کرد.

***

بخش سی و سوم:

تعارض دلایل نقلی

تعارض آشکار روایات معتبره در بسیاری از مسائل و وجود نقل‌های معتبر ولی متفاوت در یک مسأله، راهکارهای سه گانه‌ای را در برابر پژوهشگران قرار می‌دهد. آنان یا باید به سراغ «مرجحات» بروند (که در اکثر رویکردها، کاملا سلیقه‌ای عمل می‌شود) و یا باید هردو طرف تعارض را از حجیت ساقط بشمارند (تساقط) و به سراغ دلائل دیگر بروند و یا باید به یکی از دو گزاره‌ی متعارض، عمل کنند (تخییر).

گزینه‌های «ترجیح و تخییر» عملا به سلیقه‌های پژوهشگران ارتباط پیدا می‌کنند (چرا که در ملاک‌های ترجیح نیز اعمال سلیقه می‌شود) و در بسیاری موارد، نتیجه ی یکسانی

بیار می‌آورند ولی گزینه‌ی «تساقط» سبب می‌شود تا در آن مسأله، به سایر ادله مراجعه شود و در صورت عدم وجود «دلیل عقلی یا نقل قرآنی» به اصالة الإباحه‌ی عقلیه و یا اصول عملیه، مراجعه گردد.

تقیه

یکی از مسائل اساسی شریعت محمدی (ص) که اساس آن در فقه شیعه بسیار محکم است، بحث «تقیه» است که در متن قرآن با عبارت « الاّ ان تتّقوا منهم تقاة (آل عمران/۲۸)– مگر آن که از ایشان به گونه ای تقیه کنید » به آن تصریح شده و مضمون آن در آیات دیگر نیز آمده است.

تقیه دو نوع دارد: تقیه خوفی و تقیه مداراتی.هریک از این دو نوع اقتضائاتی دارند که در رساله های خاص علمی و یا در بحث های فقه یا اصول فقه، از سوی برخی فقیهان شیعه مورد بررسی قرار گرفته اند.

با توجه به اطمینان ناشی از مدارک قرآنی و روایی و رویکرد اجماعی عالمان شیعی، بحث عمومی نسبت به حجیت این مطلب لازم نیست چرا که کلیّت آن مورد تردید نیست.

آنچه که لازم به بحث است، تعیین مصادیق و نتایج آن است که گاه می تواند متفاوت از رویکردهای رایج بوده و در حقیقت « نزاع، صغروی باشد ». می توان با تأمل بیشتر چنین تصور کرد که « تقیه مداراتی» نیز مبتنی بر « خوف » است ولی نه از نوع « بیم از ضرر خاص جانی ، مالی و یا شرفی » بلکه « بیم از برهم خوردن هنجارهای اجتماعی و فرهنگی و نبودن جایگزین مناسب فعلی » که از جنس « تدبیر » است.

به عبارت دیگر تقیه مداراتی « روشی سیاسی اجتماعی » است که ناظر به « نظم اجتماعی » است و حکمی فقهی در مورد مسئولیت اهل ایمان برای « همزیستی مسالمت آمیز » با هر انسانی است که صلح و همزیستی را ترجیح می دهد و ماجراجویانه ، امنیت دیگران را بر هم نمی زند.

بلکه گونه ای از رفتار مدبرانه است که برای پیشگیری از درگیری های خانمان سوز بشری، تشریع شده است و واکنش منطقی در برابر جنگ طلبان را لازم می شمارد تا بلکه از زیان های بی شمار دشمنی ها بکاهد و با شیوه های منطقی و معقول، از تحقق فساد جلوگیری کند.

می توان تفاوت این دو نوع تقیه را با ذکر مثالی روشن تر کرد. فرض کنید سارق اموالتان را شناسایی کرده اید. در برابر او می توانید از دو راه استفاده کنید. یا به دستگاه قضایی و پلیس مراجعه کرده و اشد مجازات را برای او مطالبه کنید و یا با پند و اندرز او را به زشتی کارش آگاه کرده و احتمالا با برخی چشم پوشی ها و بخشش ها و تحمل برخی ضررهای مادی، شیرینی تنبه و ترک اختیاری سرقت را بر بازگشت بخش هایی از اموالتان ترجیح دهید.می بینیم که دو رویکرد متفاوت در پیش داریم. یکی به انتقام می اندیشد و دیگری به تربیت و انتباه ، یکی به منافع آنی خود می پردازد و دیگری به منافع دراز مدت جامعه (که البته خود او نیز منعفت خواهد برد). یکی مشتاقانه در پی کیفر مجرم است و دیگری کیفردادن مجرم را امری نامطلوب می داند که تنها از سرضرورت و اضطرار و انحصار و ناچاری آن را تجویز باید کرد .

در « تقیه خوفی » نگاه اصلی فرد به منافع فردی (خود یا دیگری) است و عمدتا منافع آنی مورد نظر است. حتی آنجا که حکومت ها از آن بهره می گیرند نیز منافع آنی مورد نظر است و در اولین فرصت به جبران گذشته می پردازند . ولی در تقیه مداراتی به منافع کلان و عمومی جامعه بشری توجه می شود.

به عبارت دیگر در تقیه خوفی، از سر ضرورت و موقتا به خلاف شرع رضایت می دهد تا در اولین فرصت و به محض احساس قدرت، به حکم شرعی بازگردد و از شرایط تقیه رها شود. اصطلاحا این نوع تقیه، رفتاری تاکتیکی و مقطعی است. ولی در تقیه مداراتی، نفس مدارا با خلق خدا موضوعیت و مطلوبیت دارد و البته بازگشت به اندیشه های شرعی بدون اعمال قدرت و به هنگام وجود زمینه فرهنگی و پذیرش عمومی مطلوب است. بنابراین رفتاری استراتژیک و همیشگی است.

حال به بحث « نسبت فقه با لوازم زندگی بشر امروز » بر می گردیم. تردیدی نیست که اگر اجرای حکمی فقهی (خواه مستند آن آیات قرآن باشد یا روایات) موجب ضرر جانی، مالی یا شرفی برای خود یامسلمان دیگری شود و یا آدمی به کاری برخلاف حکم شرعی به جز قتل انسان بیگناه، مجبور شود (که اگر آن را انجام ندهد ضررهای یاد شده تحقق می یابد) مجاز است که برخلاف حکم شرعی عمل کند و در این صورت هیچ گونه گناهی مرتکب نشده است. بلکه بسیاری از فقها در این موارد تقیه را واجب

می شمارند، یعنی واجب است که کار خلاف شرع را انجام دهد. این رفتار را «تقیه خوفی» می نامند.

البته بحث رعایت اهم و مهم در ضرر متوجه به فرد تقیه کننده و موردی که احتمالا ضرر به دیگران می رساند و باید بر خلاف دستور شرع عمل کند، باید مورد توجه قرار گیرد و روشن است که این روش، امری عقلانی نیز هست.

در پاسخ به این که تشخیص ضرورت بر عهده کیست؟ [درروایات معتبره] فرموده اند: هرکس که به آن مضطر می شود، خود از دیگران اولی به تشخیص است و تشخیص فردی او کفایت می کند. و در پاسخ این پرسش که در چه اموری می توان تقیه کرد؟ فرموده اند: در هر چیزی که آدمی به آن مضطر شود و ضرورت اقتضا می کند. و در پاسخ به این پرسش که تا چه زمانی می توان تقیه کرد؟ فرموده اند: تا قیام قائم آل محمد(ص). این موارد نیز چون دارای مدارک معتبر شرعی است و مورد توافق فقیهان شیعه قرار دارد، محتاج ارائه دلیل نیست.

به عبارت دیگر در چند و چون تقیه خوفی، مطلب مبهمی وجود ندارد و البته در صورت پایان شرایط اضطرار (که گاه از نوع فردی است و زمان اظهار حق فرا می رسد) باید به حکم شرعی در غیر مورد تقیه، بازگشت و از آن پس مطابق آن عمل کرد. بر این اساس، مسئولان جامعه اسلامی، می توانند رفتارهای خود را در شرایط اضطراری، مغایر دستورالعمل های شرعی (غیر تقیه ای) قرار دهند. مشروط بر این که منافع مسلمانان (و حتی گاه یک فرد مسلمان) با خطر مواجه شده باشد.

«تقیه خوفی» دائر مدار خطر و احتمال عقلایی برای ضرر است و پس از رفع خطر، بازگشت به حکم شرعی را در پی دارد. ممکن است که خطر از جانب پیروان مذهب و تصورات جاهلانه آنان باشد که اصطلاحا « تقیه از خودی ها » شمرده می شود .

مرحوم آیت الله مطهری در مقاله « مشکلات اساسی سازمان روحانیت » نوشته است: « در سال های اول زعامت مرحوم آیت الله آقای بروجردی (اعلی الله مقامه) یک روز ضمن درس فقه، حدیثی به میان آمد که از حضرت صادق(ع) سئوالی می کنند و ایشان جوابی می دهند... چون این حدیث متضمن تقیه از خود شیعه بود ، نه از مخالفین شیعه ، فرصتی به دست آن مرحوم داد که درد دل خودشان را بگویند . گفتند : تقیه از خودمانی مهمتر و بالاتر است . من خودم در اوّل مرجعیت عامه ، گمان می کردم از من

استنباط است و از مردم عمل . هر چه من فتوا بدهم، مردم عمل می کنند . ولی در جریان بعضی فتواها (که برخلاف ذوق و سلیقه عوام بود) دیدم مطلب این طور نیست» (مجموعه مقالات۱۱۰ و ۱۱۱).

ایشان در جای دیگر می نویسد؛ « هیچ فقیهی در این کبرای کلی شک ندارد که به خاطر مصلحت بزرگتر باید از مصلحت کوچکتر دست برداشت و به خاطر مفسده بزرگتری که اسلام دچارش می شود، باید مفسده های کوچکتر را متحمل شد . در این ، احدی شک ندارد. **اگر** می بینید عمل نمی شود، به اسلام مربوط نیست. یا به این است که فقیه زمان ، مصالح را تشخیص نمی دهد یا فقیه زمان خوب تشخیص می دهد ولی از مردم می ترسد ، جرأت نمی کند . باز هم تقصیر اسلام نیست . فقیه ، شهامتی را که باید داشته باشد ، ندارد » (اسلام و مقتضیات زمان۲/۸٦).

اما « تقیه مداراتی » دائر مدار خطر و ضرر فعلی نیست، بلکه آنچه در آینده می تواند ضررهای مشخص برای دین و دینداران داشته و یا آرامش و امنیت آدمیان را سلب کند و یا سبب ضررهای معنوی (مثل جلوگیری از امکان گسترش باورهای دینی در جوامع غیر مسلمان) و یا ضررهای شرفی گردد ، در محدوده آن قرار می گیرد .تقیه مداراتی تا وقتی که جامعه بشری، زمیه پذیرش احکام شرعی را پیدا نکند، ادامه می یابد و هر گاه و به هر نسبت که امکان پذیرش آنها پیدا شود ، طرح و به کار بستن آنها مجاز خواهد بود .

این نوع تقیه،مسئولیتی در عرض رسالت پیامبر گرامی اسلام بوده که در روایتی صحیحه، امام صادق(ع) از قول ایشان نقل کرده است که: « أمرنی ربی بمداراۀ الناس کما أمرنی بأداء الفرائض (کافی۲/۱۱۷) – پروردگارم مرا به مدارای با بشر دستور داد همان گونه که دستور انجام همه فرائض و الزامیات شرعی را داده است » . همین روایت با نقلی دیگر می گوید: « به من دستور مدارا با بشر داده شده همان گونه که دستور به تبلیغ رسالت داده شد (امرت بمداراۀ الناس کما امرت بتبلیغ الرسالۀ – تحف العقول/ ٤٨).

وقتی سخن از هم عرض بودن « اداء فرائض » یعنی « انجام همه احکام الزامی اسلام » با « مدارا » به میان می آید، این مطلب روشن است که در مقام تعارض بین اداء «فرائض» و «مدارا» باید به « ترجیح مدارا » اقدام کرد چرا که موضوع تقیه مداراتی ناظر به «انجام فرائض» است. یعنی وقتی «انجام فریضه ای» سبب موضعگیری و واکنش منفی

خردمندان بشر می گردد ، نوبت به تقیه « مداراتی » می رسد . به عبارت دیگر « تقیه مداراتی » حاکم بر تمامی ادله احکام شرعی است و در لزوم عمل به « دلیل حاکم » بین فقیهان ، تردیدی وجود ندارد.

بخش سی وچهارم:

احکام ثانویهٔ

نظریه‌های رایج فقیهان در مورد «احکام منسوخه، منتفی شده به انتفای موضوع (مثل برده‌داری)، احکام متغیر، احکام بی‌شمار ناشی از رعایت تقیه، عسر و حرج، ضرر، اضطرار و امثال آن‌ها»(که عملا می‌توانند صدها و هزاران حکم اولی شرعی را منتفی کنند) نشانگر آن است که قابلیت انعطاف احکام شریعت محمدی(ص) در برابر واقعیت‌های زندگی بشری، غیر قابل تردید است.

اگر این شریعت ادعا می‌کند که مبتنی و منطبق بر «فطرت بشری» است، انتظاری جز مراعات تمامی مصالح وی را از شریعت نمی‌توان داشت. اساسا قوانینی که مصالح بشری را مورد توجه قرار ندهند، عقلا و نقلا اضمحلال آن‌ها تضمین شده است. استواری یک اندیشه و قانون، بستگی تام و تمامی به میزان واقع‌گرایی و ابتناء آن بر حقایق وجودی آدمی دارد.

گرچه در اصطلاح علمی، این موارد را به عنوان «احکام ثانویهٔ» معرفی می‌کنند ولی برخی از آن‌ها حقیقتا از نوع «احکام اولیهٔ» بلکه جزء «احکام آمرهٔ» محسوب می‌شوند. یعنی از ابتدا، مانع توجه «حکم اولیهٔ» می‌شوند و آن را «تخصصا» از حکم اولی و ثانوی، خارج می‌شمارند.

بخش سی و پنجم:

تسامح یا عدم تسامح در ادله ی سنن

با «تسامح در ادله‌ی سنن» زمینه‌ی ادعاهای برخی افراد نادان یا مغرض، در خصوص نسبت دادن «مسائل غیر منطقی و نامعقول» به دین یا شریعت، فراهم شده است. به همین دلیل، بسیاری از روایات دروغ در این بخش، در سایه امنیت قرار گرفته اند.

تن دادن به برخی رویکردهای غیر عقلانی در مسائل کلامی، اخلاقی و احکام شرعی، ناشی از روایات نامعتبری است که خود را زیر چتر این تسامح، پنهان کرده‌اند و زمینه ساز برخی خرافاتی بوده و هستند که حیثیت عقلانی شریعت محمدی(ص) و دین خدا را برباد می‌دهند.

البته اگر با روش‌های صحیح و علمی، عقلانی بودن رویکرد یا رویکردهایی تأیید شود ولی در باره‌ی دعوت شریعت نسبت به انجام یا ترک آن، نقل معتبری وجود نداشته باشد و تنها نقلی نامعتبر به یکی از دو یا چند سویه ی معقول آن فراخواند، مصداق منطقی «تسامح ادله‌ی سنن» خواهد بود و اشکالی پدید نمی‌آید اگر کسی به آن نقل، اعتماد کرده و بر اساس مفاد آن عمل کند. مطمئنا خدای رحمان نیز به «نیت خیر» اعتمادکننده (که به عملی معقول منتهی شده است) پاداش مناسب را خواهد داد.

اما اگر بنا باشد به هر نقلی که به رفتارهای غیرمنطقی و نامعقول فرا می‌خواند، با ادعای «تسامح ادله‌ی سنن» میدان داده شود و حتی پاداش الهی به آن‌ها تعلق گیرد، باید «هتک حیثیت دین و شریعت با خرافات» را امری طبیعی و کاملا منتظره دانست و آن را «مطلوب شریعت» ارزیابی کرد!!

بخش سی و ششم:

معروف و منکر عرفی و شرعی

مطابق با اقرار نقل معتبر، «معروف و منکر» مورد نظر شریعت محمدی (ص) در مسأله‌ی بسیار گسترده و مهم «امر به‌معروف و نهی از منکر» و در سایر آموزه های شریعت، همان چیزی است که «عرف عقلاء» و فطرت بشری آن را «پسندیده یا ناپسند» شمرده و می‌شمارد.

با توجه به اینکه؛ «تمامی واجبات شریعت از نوع امر به‌معروف است و تمامی محرمات آن از نوع نهی از منکر است» و مستحبات و مکروهات نیز از نوع معروف و منکر هایی هستند که انگیزه‌ی کافی برای الزام و اجبار، در انجام و یا ترک آن، از سوی شارع (و عقلاء) وجود نداشته است، ادعای ارجاعتمامی احکام غیرعبادی شریعت به «توافق عقلاء بر پسندیده بودن یا ناپسند بودن امور» ادعای نابجا و گزافی نخواهد بود.

در بیانات امیر مؤمنان علی (ع) نسبت «تمامی احکام شریعت با امربه‌معروف و نهی از منکر» همچون نسبت «آب دهان با آب اقیانوس » است!!

حجیت عرف در موارد گوناگون ، احکام گوناگونی دارد . یعنی مبتنی بر « موضوعیت عرف عقلائی یا عدم آن در احکام شرعی » است .

به عبارت دیگر ؛ اگر « احکام امضائی » مورد بحث باشند (که ملاک امضاء آن ها ؛ عقلایی بودن ، عادلانه بودن و رواج است) ، حجیت عرف در آن موضوعیت تامی دارد و طبیعتا باید آن را به « عرف عام هر زمان » برای اهل آن زمان تعمیم داد . اما اگر سخن از « احکام تأسیسی » است ، طبیعتا باید به نوع تأسیس و مراد شارع بسنده کرد . یعنی تشخیص عرف در آن مورد توجه نبوده است ، احتمال تخصیص آن به متفاهم عرف زمان تشریع ، وجود دارد . گرچه مبتنی بر « ذواالبطون بودن متون قرآنی و روائی » می توان احتمال اعتبار فهم اهل هرزمان را همچنان مطرح دانست .

مخاطب احکام شریعت ، چه کسانی بوده و هستند ؟ در پاسخ گفته می شود که مردم کوچه و بازار که از آن به « عرف عام » تعبیر می آورند .

شاید بتوان گفت که مخاطب شریعت عقلاء اند، یعنی عقل عرفی . طبیعی است که عقل متوسط افراد جامعه مورد خطاب شریعت باشد ، چرا که افراد دقیق و برتر جامعه ، چیزی برخلاف عقل متوسط نمی گویند ، بلکه پیچیدگی های علمی و مقدماتی نتایجی را درک می کنند که عرف عام از درک آن باز مانده است . همین عرف عمومی ، پس از اطلاع از یافته های علمی ، به نتایج آن تمکین می کند و آن را می فهمد و می پذیرد .

بنابراین ، اگر در مواردی ، پیش و بیش از فهم عرفی را در آموزه های شریعت می یابیم ، نشانگر آن است که در مسیر تعلیم بشر بوده و چیزی بیش از توان بشری را مورد توجه قرار نداده است . چیزی که هست ، این است که توان بشری ، مساوی با فعلیت آن نیست و گاه « قوه » ای است که باید به فعلیت برسد .

در نتیجه می توان گفت خطابات شرعی، درگرو عقلانیت بشری بوده و خواهد بود . نهایتا درک مردم در هر زمان از متونی چون قرآن و روایات ، مبتنی بر توان بالفعل آنان شکل می گیرد و طبیعتا به همان فهم خویش ، مأمور خواهند بود (لایکلف الله نفسا الا وسعها / لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها) . (١)

یکی از مطالب مهم و قابل توجه در بحث « عرف عقلاء » ، بحث « تسامح عرفی » است که در بسیاری از موضوعات یا مصادیق ، دیده می شود . مثلا ، دقت شدید علمی در مورد « بقاء یا عدم بقاء خون نجس » در نظر عرفی وجود ندارد و با تسامح و تساهل در آن مواجه می شویم . یا در مورد « عدالت » در شاهد یا امام جماعت ، دقت های علمی ، مورد نظر عرف قرار نمی گیرد و با تسامح ، به امهات مسأله توجه می گردد .

می توان گفت که « عقل دقیق نیز به لزوم تسامح و تساهل در صحنه ی عمل ، حکم می کند » . به عبارت دیگر عقلانیت دقیق بشری به تفاوت مقام نظر و مقام عمل ، توجه دارد و آن را برسمیت می شناسد .

بنا بر این ، تشخیص دقیق علمی از سوی خواص عقلاء ، منافاتی با تخفیف در مقام عمل ، خصوصا برای افراد متوسط که اکثریت جامعه را تشکیل می دهند، ندارد .

---

(١) وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضاعَةَ وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ **لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَها** لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَ عَلَى الْوارِثِ مِثْلُ ذلِکَ فَإِنْ أَرادا فِصالاً عَنْ تَراضٍ مِنْهُما وَ تَشاوُرٍ فَلا جُناحَ عَلَيْهِما وَ إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلادَكُمْ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ إِذا سَلَّمْتُمْ ما آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِما تَعْمَلُونَ بَصيرٌ (البقرة :٢٣٣)

لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلاّ وُسْعَها لَها ما كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إنْ نَسينا أوْ أخْطَأْنا رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الّذينَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ وَ اعْفُ عَنّا وَ اغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا أنْتَ مَوْلانا فَانْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرينَ (البقرة :۲۸٦)

وَ لا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتيمِ إلاّ بالّتى هِيَ أحْسَنُ حَتّى يَبْلُغَ أشُدَّهُ وَ أوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْميزانَ بالْقِسْطِ **لا نُكَلِّفُ نَفْساً إلاّ وُسْعَها** وَ إذا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَ لَوْ كانَ ذا قُرْبى وَ بعَهْدِ اللّهِ أوْفُوا ذلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (الأنعام :۱۵۲)

وَ الّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ **لا نُكَلِّفُ نَفْساً إلاّ وُسْعَها** أولئِکَ أصْحابُ الْجَنّةِ هُمْ فيها خالِدُونَ (الأعراف۴۲)

وَ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إلاّ وُسْعَها وَ لَدَيْنا كِتابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقّ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ (المؤمنون ٦۲)

لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمّا آتاهُ اللّهُ **لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلاّ ما آتاها**سَيَجْعَلُ اللّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْراً (الطّلاق۷)

بخش سی و هفتم:

شریعت محمدی(ص) کامل ترین شرایع

به گمان من، متون حقیقی کتب آسمانی پیشین، اگر در دسترس باشند، برای پیروان فعلی آن شرایع نسخ نشده اند و برای پیروان آن‌ها همچنان اعتبار خواهند داشت. بنابر این، اگر پیروان امروزین شرایع پیشین، به حقانیت ادعای پیامبر خدا محمد بن عبدالله(ص) پی‌نبرده باشند و در مقام «جحد و انکار حقایق» نباشند و در برابر حقایقی که احتمالاً به آنان عرضه می‌شود «تسلیم» باشند، وظیفه‌ای جز «عمل به دستورات الهی موجود در کتب آسمانی و شریعت خودشان» ندارند.

حتی می توان گفت که؛ متون موجود از کتب مقدس که از دیدگاه پیروان آن شرایع معتبر شمرده می شوند، برای کسانی که شریعت های دیگر را حجت خدا بر خویش می دانند،لازم الإتباع است و از باب «قاعده ی الزام» باید به همان متون پای بند باشند و اگر از جنبه های عقلانی آن متون پیروی کنند، افرادی پاک و نیکوکار شمرده شده و از عذاب اخروی ایمن خواهند بود.

آخرین آیات نازل شده بر پیامبر خدا محمد مصطفی(ص) در «سوره‌ی مائدهٔ»با صراحتی کم‌نظیر می‌گوید: «... و هرکس به آنچه خدا (در تورات) نازل کرده حکم نکند، کافر است... و هرکس به آنچه خدا (در تورات) نازل کرده حکم نکند، ستمگر است... و باید اهل انجیل، به آنچه خداوند در آن نازل کرده است عمل کنند، و اگر چنین نکنند، فاسق‌اند».

البته ما پیروان شریعت محمدی(ص) قرآن را «مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ...= تصدیق کننده‌ی سایر کتب آسمانی و دربردارنده‌ی مطالب آن ها...» می‌دانیم و به همین جهت، شریعت پیامبر خاتم را «کامل‌ترین» و «هدایت‌کننده‌ترین» شریعت‌های الهی می‌شماریم. روشن است که «پیروی از اکمل و اهدی» (برای کسانی که به این برتری‌ها علم پیدا می‌کنند) عقلا ترجیح داشته و الزامی می‌شود.

یکی از موضوعات مهم و پرسش بر انگیز، موضوع «نگاه شریعت محمدی به شرایع دیگر و پیروان کنونی آن‌ها» است. پرسش‌هایی از قبیل؛ «آیا تمامی شرایع پیشین و نسخه‌هایی که فعلا از کتب آسمانی آن‌ها در دسترس پیروان‌شان است، مثل تورات، اوستا و انجیل، منسوخ شده اند؟ آیا عمل به دستورات موجود در آن‌ها، سبب گمراهی و دوری از رحمت خدا می‌شود؟ آیا پیروان این شرایع، مورد عذاب الهی قرارمی‌گیرند؟ و ...» بخش قابل توجهی از سئوالات را به خود اختصاص می‌دهد.

پاسخ را با بیان چند نکته ، پی می‌گیریم:

۱- نظریه‌ی فعلی رایج بین علمای اسلام، ناظر بر «نسخ کتب آسمانی پیش از قرآن» است. این نظریه در مورد «متون حقیقی نازل شده بر پیامبران خدا، مثل؛ نوح، ابراهیم، زرتشت، موسی، داود و عیسی» (که درود خدا بر آنان باد) یعنی «تورات، زبور، صحف، اوستا و انجیل» اظهار می شود و علیرغم پذیرش حقیقت وجود آن ها به عنوان کتب آسمانی، معتقد است که با آمدن قرآن، تمامی کتب یادشده، نسخ شده اند و آنچه در قرآن آمده است (که برخی از مطالب کتب پیشین را نیز در بر دارد) تنها نسخه ی الهی معتبر برای کسانی است که به خدا و روز جزا ایمان دارند و پیروی از متون دیگر، معتبر و مقبول خداوند نیست.

۲- کتاب های آسمانی یادشده در متن سئوال، طبق نظر رایج بین علمای اسلام در قرن های اخیر، مورد تحریف شدید واقع شده و اساسا متنی غیر آسمانی و صرفا بشری (که توسط عالمان یهودی، زرتشتی و مسیحی نگاشته شده) شمرده می شوند.

اگر در مورد «متن اصلی کتب آسمانی یادشده» کسانی قائل به نسخ باشند، طبیعتا باید انتظار داشت که در مورد «متون موجود از کتب آسمانی غیر قران» دیدگاهی سراسر منفی داشته باشند.

بنابر این نظریه، متون موجود از تورات، اوستا و انجیل، با دو صفت «محرّف و منسوخ= تحریف شده و ازبین رفته» شناخته می شوند.

۳- به گمان من، متون حقیقی کتب آسمانی پیشین، اگر در دسترس باشد، برای پیروان فعلی آن شرایع نسخ نشده است. بنابر این، اگر پیروان امروزین شرایع پیشین، به حقانیت ادعای پیامبر خدا محمد بن عبدالله(ص) پی نبرده باشند و در مقام «جحد و انکار حقایق» نباشند و در برابر حقایقی که احتمالا به آنان عرضه می شود «تسلیم» باشند،

وظیفه ای جز «عمل به دستورات الهی موجود در کتب آسمانی و شریعت خودشان» ندارند.

حتی می توان گفت که؛ متون موجود از کتب مقدس که از دیدگاه پیروان آن شرایع معتبر شمرده می شوند، برای کسانی که شریعت های دیگر را حجت خدا بر خویش می دانند،لازم الإتباع است و از باب «قاعده ی الزام» باید به همان متون پای بند باشند و اگر از جنبه های عقلانی آن متون پیروی کنند، افرادی پاک و نیکوکار شمرده شده و از عذاب اخروی ایمن خواهند بود.

آخرین آیات نازل شده بر پیامبر خدا محمد مصطفی(ص) در «سوره ی مائدۀ» با صراحتی کم نظیر می گوید: «چگونه از تو حکم می خواهند درحالی که تورات پیش آنان است و حکم خدا در آن ... ما تورات را فرستادیم و درآن هدایت و نور است ... و هرکس به آنچه خدا (در تورات) نازل کرده حکم نکند، کافر است... و هرکس به آنچه خدا (در تورات) نازل کرده حکم نکند، ستمگر است... و باید اهل انجیل، به آنچه خداوند در آن نازل کرده است عمل کنند، و اگر چنین نکنند، فاسق اند. و ما قرآن را به سوی تو فرستادیم مبتنی بر حق و تأیید کننده ی کتاب های پیش از آن و دربردارنده ی مطالب آن ها، پس حکم کن بین ایشان به آنچه خدا حکم کرده است ...»

(آیات ٤٣تا ٤٨/ و کیف یحکّمونک و عندهم التّوراۀ فیها حکم الله ثم یتولّون من بعد ذلک و ما أولئک بالمؤمنین/٤٣/ إنّا أنزلنا التّوراۀ فیها هدی و نور یحکم بها النّبیّون الّذین أسلموا للّذین هادوا و الرّبّانیّون و الأحبار بما استحفظوا من کتاب الله و کانوا علیه شهداء فلا تخشوا النّاس و اخشون و لا تشتروا بآیاتی ثمنا قلیلا و من لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الکافرون/٤٤/ و کتبنا علیهم فیها أن النّفس بالنّفس و العین بالعین و الأنف بالأنف و الأذن بالأذن و السّنّ بالسّنّ و الجروح قصاص فمن تصدق به فهو کفّارۀ له و من لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الظّالمون/٤٥/ و قفینا علی آثارهم بعیسی ابن مریم مصدقا لما بین یدیه من التّوراۀ و آتیناه الإنجیل فیه هدی و نور و مصدّقا لما بین یدیه من التّوراۀ و هدی و موعظۀ للمتّقین/٤٦/ و لیحکم أهل الإنجیل بما أنزل الله فیه و من لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الفاسقون/٤٧/ و أنزلنا إلیک الکتاب بالحق مصدّقا لما بین یدیه من الکتاب و مهیمنا علیه فاحکم بینهم بما أنزل الله و لا تتّبع أهواءهم عمّا جاءک من الحقّ لکلّ جعلنا منکم شرعۀ و منهاجا و لو شاء الله لجعلکم أمّۀ واحدۀ و لکن

لیبلوکم فی ما آتاکم فاستبقوا الخیرات إلی الله مرجعکم جمیعا فینبّئکم بما کنتم فیه تختلفون/٤٨/) .

٤- از عبارت «عندهم التوراۀ فیها حکم الله=تورات نزد آنان است و در آن حکم خدا است» معلوم می شود که «تورات موجود در دسترس یهودیان زمان پیامبر اسلام(ص) هرچه بوده، دربردارنده ی حکم خدا و از نظر قرآن، برای یهودیان معتبر شمرده شده است». یعنی «وظیفه ی الهی یهودیان آن زمان، عمل کردن به تورات موجود بوده و انجام وظیفه ی الهی مکتوب در آن، موجب رستگاری و هدایت و نور بوده است (فیها هدی و نور) و سرپیچی از آن، موجب عذاب الهی و تحقق کفر و ظلم بوده است (فاولئک هم الکافرون... فاولئک هم الظالمون)».

بنابر این، قرآن کریم بر «معتبر بودن تورات موجود در عصر حضور پیامبر اسلام» (علیرغم تحقق برخی تحریفات) تأکید می کند و «عمل به آن را برای یهودیان، موجب رضای خدا و سرپیچی از آن را موجب کفر و ظلم و عذاب الهی می داند».

فراموش نکنیم که نظریه ی رایج بین علمای اسلام در مورد «تورات موجود در عصر حضور پیامبر اسلام(ص)» همان است که امروزه می گویند و آن را «تحریف شده و منسوخ» و در نتیجه «بی اعتبار» می شمارند. یعنی «عمل به آن را انحراف از حق و موجب گمراهی می دانند»!!

این «دوگانگی» بین بیان قرآن و برداشت رایج مفسران قرآن و عالمان شریعت محمدی(ص)، تعجب آور است. گرچه برخی از عالمان و مفسران قرآن، با توجیهات خلاف ظاهر و غیر علمی، سعی کرده اند که این «تضاد بین نظریه ی قرآن با نظریه ی رایج» را توجیه کنند.

٥- عبارت «و لیحکم اهل الإنجیل بما انزل الله فیه، و من لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الفاسقون =باید اهل انجیل به آنچه خداوند در آن نازل کرده است حکم کنند، و اگر چنین نکنند، فاسق اند» نیز متوجه به مسیحیان و «انجیل موجود در زمان حضور پیامبر اسلام» است.

از یاد نبریم که نظریه ی رایج بین عالمان اسلامی، تفاوتی بین انجیل موجود در آن زمان با این زمان نمی گذارد و تمامی آن ها را «تحریف شده و منسوخ» می داند.

چگونه است که «قرآن، مسیحیان را موظف به پیروی از انجیل آن زمان می کند و عدم پیروی از آن را برای مسیحیان، موجب فسق می داند» و علمای اسلام، مدعی «تحریف کلی و نسخ مطلق همان انجیل» می شوند؟!!

٦– از یاد نبریم که آیات سوره ی مائدۀ در سه ماهه ی پایانی زندگی پیامبر(ص) نازل شده اند و جزو آخرین آیات نازل شده بر پیامبر خدا شمرده می شوند. بنابراین هیچ حکمی از آن نسخ نشده است، بلکه اگر احکامی بر خلاف آیات سوره ی مائدۀ در قرآن باشند، منسوخ شمرده می شوند.

بنابراین، وقتی در ماه های پایانی زندگی پیامبر(ص) دستور داده می شود که «اهل تورات به تورات عمل کنند و اهل انجیل باید به انجیل عمل کنند» آشکار می گردد که از نگاه قرآن و شریعت محمدی(ص) مسئولیت الهی یهودیان و مسیحیان (و پیروان سایر شرایع) رفتار بر اساس شریعت خودشان است، و البته برای آنانی که به این مسئولیت الهی ملتزم می مانند، اجر و پاداش الهی نیز خواهد بود.

۷–گرچه برخی آیات قرآن، وجود برخی «تحریف های معنوی و لفظی» در متون مقدس پیشینیان را پذیرفته است، ولی هرگز از «تحریف مطلق» آن ها سخنی به میان نیاورده است (البقرۀ: ۷۹؛ فَوَيْلٌ لِلّذينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْديهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَليلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْديهِمْ وَ وَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ// البقرۀ: ۷۵؛ أَ فَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَ قَدْ كانَ فَريقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلامَ اللّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ ما عَقَلُوهُ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ // النساء : ٤٦ ؛ مِنَ الّذينَ هادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ ...//المائدۀ: ۱۳؛ فَبِما نَقْضِهِمْ ميثاقَهُمْ لَعَنّاهُمْ وَ جَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ ... //المائدۀ: ٤١؛ ... يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَواضِعِهِ ...).

می توان گفت که؛ «آیات یادشده ی سوره ی مائدۀ، به بقای احکام الهی در متون موجود از کتب مقدس، گواهی می دهند» (فیها حکم الله/ ما انزل الله فیه/ فیها هدی و نور).

۸– قرآن کریم، مکررا و با تأکید بسیار به «تأیید و تصدیق متون مقدس پیش از خود=مصدّقا لما بین یدیه من الکتاب» اقرار کرده است و هیچ اثری از «ادعای نسخ کلی کتب مقدس پیشین» در آن دیده نمی شود (یونس: ۳۷؛ وَ ما كانَ هذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرى مِنْ دُونِ اللّهِ وَ لكِنْ تَصْديقَ الّذى بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصيلَ الْكِتابِ لا رَيْبَ فيهِ مِنْ رَبِّ الْعالَمينَ // یوسف : ۱۱۱ ؛ ... وَ لكِنْ تَصْديقَ الّذى بَيْنَ يَدَيْهِ ... // الأنعام : ۹۲؛ وَ هذا

کِتابٌ أنْزَلْناهُ مُبارَکٌ مُصَدِّقُ الّذی بَیْنَ یَدَیْهِ ... // البقرهٔ : ۸۹ ؛ وَ لَمّا جاءَهُمْ کِتابٌ مِنْ عِنْدِ اللّهِ مُصَدِّقٌ لِما مَعَهُمْ // البقرهٔ : ۱۰۱ ؛ وَ لَمّا جاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللّهِ مُصَدِّقٌ لِما مَعَهُمْ نَبَذَ فَریقٌ مِنَ الّذینَ أُوتُوا الْکِتابَ کِتابَ اللّهِ وَراءَ ظُهُورِهِمْ کَأَنَّهُمْ لا یَعْلَمُونَ // آل‌عمران : ۸۱ ؛ ... ثُمَّ جاءَکُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِما مَعَکُمْ ... // الأحقاف : ۱۲ ؛ ... وَ هذا کِتابٌ مُصَدِّقٌ ... // البقرهٔ : ٤١ ؛ وَ آمِنُوا بما أنْزَلْتُ مُصَدِّقاً لِما مَعَکُمْ ... // البقرهٔ : ۹۱ ؛ ... وَ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِما مَعَهُمْ ... // البقرهٔ : ۹۷ ؛ قُلْ مَنْ کانَ عَدُوًّا لِجِبْریلَ فَإنَّهُ نَزَّلَهُ عَلی قَلْبِکَ بإذْنِ اللّهِ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ وَ هُدیً وَ بُشْری لِلْمُؤْمِنینَ // آل‌عمران : ۳ ؛ نَزَّلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ بالْحَقّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ ... // النساء : ٤٧ ؛ یا أیُّهَا الّذینَ أُوتُوا الْکِتابَ آمِنُوا بما نَزَّلْنا مُصَدِّقاً لِما مَعَکُمْ ... // المائدهٔ : ٤٨ ؛ وَ أنْزَلْنا إلَیْکَ الْکِتابَ بالْحَقّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ ... // فاطر : ۳۱ ؛ وَ الّذی أوْحَیْنا إلَیْکَ مِنَ الْکِتابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ ...).

تنها موردی که در قرآن کریم دیده می شود، نسخ بعضی آیات «دربردارنده ی برخی احکام شرعی» است (که ممکن است شامل حال آیات الأحکام قرآن نیز باشد) و هیچ اثری از «نسخ کلی مطالب اعتقادی، اخلاقی و احکام شرایع دیگر» در آن دیده نمی شود (البقرهٔ: ۱۰٦؛ ما نَنْسَخْ مِنْ آیَهٔ أوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَیْرٍ مِنْها أوْ مِثْلِها أ لَمْ تَعْلَمْ أنّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ // النحل: ۱۰۱؛ وَ إذا بَدَّلْنا آیَهً مَکانَ آیَهٍ وَ اللّهُ أعْلَمُ بِما یُنَزِّلُ قالُوا إنّما أنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أکْثَرُهُمْ لا یَعْلَمُونَ).

۹- غفلت برخی عالمان مسلمان تا آنجا است که بدون بررسی دقیق مسائل و تنها متکی بر احساسات و عواطف خویش، اقدام به نفی مطالب موجود در سایر شرایع می کنند. گویا هیچ مسئولیت علمی برای ردّ اظهارات مخالفان، متوجه آنان نیست!!

برای نمونه به یکی از رایج ترین نقدهای مسلمانان و عالمان اسلامی (در بیانات شفاهی و کتبی) نسبت به «اخلاق مسیحی و متن انجیل» نگاه کنید؛

در متن «انجیل متی، سوره ی ۵، آیات ۳۸ و ۳۹» آمده است؛ «گفته شده که: اگر کسی چشم دیگری را کور کند، باید چشم او را کور کرد و اگر کسی دندان کسی را بشکند، باید دندانش را شکست. اما من می گویم که: اگر کسی به گونه ی راست تو سیلی زند، گونه ی دیگرت را نیز پیش ببر تا به آن سیلی بزند» (کتاب مقدس، ترجمه و چاپ و نشر واتیکان/ ۸۹۸).

همین مطلب در «انجیل لوقا، سوره ی ٦، آیه ی ۲۹» آمده است (کتاب مقدس/۹۷۰).
بسیاری از مسلمانان و علمای اسلامی، این رویکرد را انحرافی و «تحریف شده» ارزیابی کرده و می کنند و تنها دلیل آنان نیز، تکیه بر روحیات و احساسات فردی خویش است. هرچند سعی کرده اند که آن را با برخی راهکارهای اخلاقی مورد سفارش شریعت محمدی(ص) در تعارض جلوه دهند.
برای نمونه به کتاب «الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل ۲/۳۲ و ۳۳» اثر آیة الله ناصر مکارم شیرازی، اشاره می کنم که در آن می خوانیم « این آیه ی قرآن حکمی عمومی و کلی را تشریع می کند و می گوید: "هرکس به حقوق شما تجاوز کرد، پس به همان اندازه ای که مورد تجاوز قرار گرفته اید بر علیه او اقدام کنید، و از خدا پروا کنید و بدانید که خداوند با پروا پیشگان است". پس اسلام، برخلاف مسیحیت کنونی که می گوید: "اگر کسی به گونه ی راست تو سیلی زد، گونه ی چپ خود را به سوی او برگردان تا سیلی بزند"– انجیل متی، باب ۵، شماره ی ۳۹ – مانند مسیحیت به چنین حکم انحرافی ای که سبب جرأت پیدا کردن متجاوز و ادامه ی ستم می گردد، دستور نمی دهد. حتی مسیحیان در این زمان، هرگز به این دستور عمل نمی کنند و کمترین دشمنی و تجاوز را با شدیدترین واکنش، پاسخ می دهند، که این رویکر نیز مخالف اسلام است. پس اسلام می گوید: واجب است جلوگیری از ظلم ظالم و متجاوز، و به فرد مورد ستم، حق می دهد که مقابله به مثل کند، تسلیم شدن در منطق اسلام به معنی مرگ است و ممانعت از ظلم و مقاومت در برابر تجاوز ، زندگی است» (ثم تشرع الآیة حکما عاما یشمل ما نحن فیه و تقول: فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم و اتقوا الله و اعلموا أن الله مع المتقین. فالإسلام– و خلافا للمسیحیة الحالیة التی تقول: "اذا لطم شخص علی خدک الأیمن فأدر له الأیسر"- إنجیل متی- الباب ۵ – الرقم ۳۹ – لایقول بمثل هذا الحکم المنحرف الذی یبعث علی جرأة المعتدی و تطاول الظالم، و حتی المسسیحیون فی هذا الزمان لا یلتزمون مطلقا بهذا الحکم أیضا، و یردون علی کل عدوان مهما کان قلیلا بعدوان أشد، و هذا أیضا مخالف لدستور الإسلام فی الرد، فالإسلام یقول: یجب التصدی للظالم و المعتدی، و یعطی الحق للمظلوم و المعتدی علیه المقابلة بالمثل، فالاستسلام فی منطق الإسلام یعنی الموت، و المقاومة و التصدی هی الحیاة).

ایشان در جلد اول همین کتاب، آشکارا از «تحریفی بودن شریعت های یهودیان و مسیحیان» سخن رانده است. دلیل ایشان برای «تحریف شدگی مسیحیت» بسیار تعجب برانگیز است. ایشان می گوید: «شریعت تحریف شده ی مسیحیان مبتنی بر عفو است=و لا الديانة المسيحية المحرفة التی رکزت علی العفو». گویی شریعت محمدی(ص) در رویکرد کلی اخلاقی، عفو را بر انتقام ترجیح نداده است!!

بنا بر این از نظر ایشان و همفکران ایشان «تمامی دیانت یهودیان و مسیحیان، تحریف شده است»!! (۱/۵۰٤؛ مسألة صيانة دم الأبرياء عالجها الإسلام بشكل دقيق بعيد عن كل إفراط أو تفريط، لا كما عالجتها الديانة اليهودية المحرفة التی اعتمدت القصاص، ولا الديانة المسيحية المحرفة التی رکزت علی العفو ... لأن فی الأولی خشونة و انتقاما، و فی الثانية تشجيعا علی الإجرام).

اکنون نگاهی به برخی متون اسلامی و رویکردهای برخی عالمان و محدثان مسلمان (در پنج قرن اولیه ی اسلام) می اندازیم تا معلوم گردد که «رویکرد اخلاقی مسیحیت» (که می گوید: گونه ی راستت را نیز در اختیارش بگذار تا سیلی بزند) نه تنها «انحرافی و تحریف شده نیست» که کاملا الهی و تأیید شده نیز هست. شاید با این گزارش، زمینه ی «داوری علمی» را فراهم کنیم:

الف) مرحوم شیخ کلینی، در کتاب «کافی ۸/۱۳۱ تا ۱۳۸» روایتی بلند از «مواعظ خداوند به مسیح (ع)» را از قول «ائمه ی هدی (ع)» نقل کرده است. مختصری از این متن بلند را از نظر می گذرانیم؛ «علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن علی بن أسباط عنهم (عليهم السلام) قال: فيما وعظ الله عز وجل به عيسى (عليه السلام): يا عيسى أنا ربک و رب آبائک... يا عيسى افرح بالحسنة فإنها لی رضی وابک علی السيئة فإنها شين و ما لا تحب أن يصنع بک فلا تصنعه بغيرک و إن لطم خدک الأيمن فأعطه الأيسر ...=در میان مطالبی که خداوند، عیسی را موعظه کرد، آمده است؛ ای عیسی، من پروردگار تو و اجداد تو ام... ای عیسی، شاد باش در نیکی ها که من به آن راضی ام، و گریان باش در بدی ها که موجب سرافکندگی است، و آنچه را دوست نداری با تو رفتار شود، با دیگری رفتار مکن و اگر کسی به گونه ی راست تو سیلی زد، گونه ی چپ خود را در اختیار او بگذار ...».

ب) همین روایت را مرحوم شیخ صدوق در کتاب « الأمالی/ ٦٠٦ تا ٦١١» با سند کامل نقل کرده است (حدثنا الشیخ الجلیل أبو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی ابن بابویه القمی– رضی الله عنه– قال: حدثنا محمد بن موسی بن المتوکل –رحمه الله– قال : حدثنا عبد الله بن جعفر الحمیری، عن محمد بن الحسین بن أبی الخطاب عن علی ابن أسباط، عن علی بن أبی حمزة، عن أبی بصیر، عن أبی عبد الله الصادق جعفر بن محمد –علیه السلام– قال: کان فیما وعظ الله تبارک و تعالی به عیسی بن مریم –علیه السلام– أن قال له: یا عیسی، أنا ربک و رب آبائک ... یا عیسی، افرح بالحسنة فإنها لی رضی، و ابک علی السیئة فإنها لی سخط، و ما لا تحب أن یصنع بک فلا تصنعه بغیرک، و إن لطم خدک الأیمن فاعط الأیسر، و تقرب إلی بالمودة جهدک، وأعرض عن الجاهلین).

این روایت در اصطلاح روایی «موثقة» است و نقل آن از امام صادق(ع) از نظر علمی، معتبر شمرده می شود.

پ) شیخ صدوق در «الأمالی/٤٤٨» روایتی دیگر با سند متفاوت ولی معتبر را نقل کرده است که؛ «عیسی(ع) به برخی از همراهانش گفت: چیزی را که دوست نداری با تو رفتار شود، با هیچکس رفتار مکن، و اگر کسی به گونه ی راست تو سیلی زد، گونه ی چپ خود را به او بده= حدثنا جعفر بن محمد بن مسرور (رضی الله عنه)، قال: حدثنا محمد بن عبد الله بن جعفر الحمیری، عن أبیه، عن محمد بن الحسین بن أبی الخطاب، عن علی بن أسباط، عن عمه یعقوب بن سالم، عن الصادق جعفر بن محمد (علیهما السلام)، قال: قال عیسی بن مریم (علیه السلام) لبعض أصحابه: ما لا تحب أن یفعل بک فلا تفعله بأحد، و إن لطم أحد خدک الأیمن فأعط الأیسر».

ت) ابن شعبه ی حرّانی در کتاب «تحف العقول/٤٩٩» همین مضمون را نقل کرده است (یا عیسی افرح بالحسنة، فإنها لی رضی وابک علی السیئة فإنها شین. وما لا تحب أن یصنع بک فلا تصنعه بغیرک. و إن لطم أحد خدک الأیمن فاعطه الأیسر. وتقرب إلی بالمودة جهدک، واعرض عن الجاهلین).

ث) فتّال نیشابوری در کتاب «روضة الواعظین/٤٧٠» و دیلمی در «أعلام الدین فی صفات المؤمنین/ ٢٣٢» و طبرسی در «مشکاة الأنوار/٣٠٣» و علامه ی مجلسی در «بحار

الأنوار ١٤–ص ٢٨٧ و ٢٩٥ – ٢٩٦» متن روایات یادشده از مسیح(ع) را در تأیید متن «انجیل های متی و لوقا» نقل کرده اند.

عدم مراجعه ی عالمان مسلمان به متون متعدد روائی پیش گفته و ندیدن و بی اطلاع بودن از این روایات، نشانگر آن است که؛ «مراجعه ی به متون اولیه ی شریعت، چندان مورد توجه نیست»!!

اکتفا به برداشت های ناقص، اگر برای محصلان عیب شمرده نشود، مطمئنا برای عالمان صاحب کرسی تدریس دروس عالیه ی علوم دینی و آنانی که کتاب های متعدد در باره ی اسلام و قرآن و به عنوان صاحب نظر در علوم اسلامی نوشته و می نویسند، عیب بسیار بزرگی است. متأسفانه این رویکرد «بلایی عمومی» است و تا کنون، تنها با مُسَکّن «بلایی که عمومی باشد، پذیرفتنی می شود=البليّةُ إذا عمّت طابت» خود را تسکین داده و می دهند!!

۱۰–وجود برخی تحریفات در کتب مقدس، نباید منجر به اتهام پراکنی و زیر سئوال بردن و انکار تعالیم انبیاء الهی شود. اقرار امام صادق(ع) و عالمان و محدثان به «الهی بودن پیام مسیح(ع) در مورد قرار دادن طرف دیگر صورت در اختیار کسی که سیلی به گونه ی آدمی می نوازد» نشانگر «صحت رویکرد مبتنی بر عفو و گذشت و نفی خشونت» است، خواه مدعیان پیروی از حضرت مسیح(ع) به این نکته ملتزم باشند یا از آن تخلف کنند.

مگر برخی مسلمانان، از فرامین الهی و تعالیم نبوی(ص) تخلف نکرده و نمی کنند. آیا تخلف آنان از این دستور ها، به معنی «عدم صحت فرامین الهی و تعالیم پیامبر خدا است؟!!».

این چه استدلالی است که «عدم پایبندی مسیحیان در این زمان (و در گذشته) را دلیل بر عدم صحت رویکرد اخلاقی توصیه شده از سوی خدا و پیامبرش عیسی(ع) می گیرد؟!!».

۱۱– اگر «مبتنی بودن بر عفو» دلیل بر «تحریف شدن شریعت الهی» باشد، باید «مبتنی بودن شریعت محمدی(ص) بر رحمت» را دلیل بر «تحریفی بودن اساس این شریعت الهی» گرفت، چرا که «عفو» نیز «رویکردی رحمانی» است!!

هیچ تحریفی شدیدتر و مخرّب تر از «انکار رویکرد رحمانی شرایع الهی» نیست. اگر «تمرکز بر عفو» در مسیحیت را بخواهیم «دلیل» بر «حکمی» قرار دهیم، هیچ حکمی جز «اثبات حقانیت» با آن اثبات نمی شود.

در گزارشی عادلانه و عالمانه، نمی توان «دلیل مثبت را به دلیل منفی» تبدیل کرد. این شیوه ای که در استدلال «الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل» برای اثبات «محرف» بودن مسیحیت آمده است، در مثل به آن می ماند که بگوییم: «عیب بزرگ آن این است که عیبی ندارد!!!».

۱۲- هیچ راه چاره ای برای رسیدن به حقیقت، جز اقرار به حقایق موجود در کتب آسمانی؛ تورات، اوستا و انجیل، برای مدافعان حقیقت باقی نمی ماند. باید به رویکرد قرآنی «مصدّقا لما بین یدیه من الکتاب و مهیمنا علیه= **ت**أیید کننده ی کتاب های آسمانی پیش از قرآن و دربردارنده ی مطالب آن ها» تمکین کرده و آن را مؤمنانه بپذیریم و سعی و تلاش خود را در جهت «کشف حقایق مشترک بین شرایع» و «پیدا کردن کلمه ی سواء» با پیروان سایر شرایع بکار گیریم و در پی ایجاد وحدتی پایدار و عملی و احترام نظری و عملی به یکدیگر باشیم. از ادعاهای غیر واقعی و غیر علمی بر علیه یکدیگر، دست برداریم و «رستگاری بشر» را با تنگ نظری های مبتنی بر احساسات غیر طبیعی و خود خواهانه به «انحصار خویش» در نیاوریم (قل یا اهل الکتاب؛ تعالوا الی کلمةٔ سواء بیننا و بینکم الاّ نعبد الاّ الله و لانشرک به شیئا، و لایتّخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون/ آل عمران ٦٤).

اگر در متن موجود در دست «اهل کتاب» چیزی جز تحریف نیست، چرا خدای سبحان به «کلمه ی سواء» فرا می خواند؟! آیا دعوت الهی از نوع «تکلیف بما لایطاق= مسئولیت دانستن نسبت به چیزی که از توان آدمی خارج است» بوده است؟!!

۱۳- اساس دین یگانه ی خدای یکتا، که تمامی پیروان شرایع؛ نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (درود و سلام خدا بر همه ی آنان) و تمامی کتب آسمانی آن ها (صحیفه ی نوح، صحف ابراهیم، اوستا، تورات، زبور داود، انجیل و قرآن) به آن فرا خوانده و می خوانند، چیزی جز؛ «ایمان به خدا، ایمان به آخرت (پندار نیک) و عمل صالح (گفتار و کردار نیک)» نبوده و نیست.

این سخنی است که به فراوانی در قرآن کریم آمده است. در یکی از این آیات آمده است که؛ «إِنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ الَّذینَ هادُوا وَ الصَّابِئُونَ وَ النَّصاری مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ=کسانی که ایمان آورده اند (پیروان شریعت محمدی) و یهودیان و صابئیان (معروف به؛ ستاره پرستان) و مسیحیان، هرکس که به خدا و آخرت ایمان آورده باشد و رفتار نیک داشته باشد، هیچ خوفی برآنان نیست و هیچ اندوهی نخواهند داشت» (مائدۀ/٦٩).

همین عبارات (با اندکی تفاوت) در «آیه ی ٦٢ سوره ی بقرۀ» نیز تکرار شده است (إِنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ الَّذینَ هادُوا وَ النَّصاری وَ الصَّابِئینَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ).

بنا بر این، دین خدای یکتا «دینی یگانه» و مبتنی بر دو اصل نظری (ایمان به خدا و آخرت) و یک اصل عملی (عمل صالح) است. تمامی کسانی که به این سه اصل، خود را ملتزم می شمارند، متدین به «یک دین»اند، هرچند به شرایع گوناگون، وابسته باشند.

شرایع گوناگون، در پی معرفی راهکارهای نظری و عملی برای رسیدن به «اهداف دین یگانه ی خدای یکتا» بوده و هستند.

١٤- در آیه ی ٤٨ سوره ی مائدۀ و پس از دستور به یهودیان که باید به تورات عمل کنند و مسیحیان که باید به انجیل عمل کنند و دستور به پیروان شریعت محمدی(ص) که باید به قرآن عمل کنند، رسما تصریح می کند که؛ «برای هرکدام از شما شریعت و راه آشکاری را قرار دادیم، و اگر خدا می خواست، همه ی شما را گروهی هماهنگ و یگانه قرار می داد، لیکن چنین نکرد تا شما را بیازماید در باره ی دستوراتی که به شما داده است، پس همه ی شما در مسابقه بسوی کارهای نیک از یکدیگر سبقت گیرید، بازگشت همه ی شما بسوی خدا است، پس در آن هنگام شما را با خبر خواهد ساخت نسبت به آنچه در آن اختلاف داشتید= لکلّ جعلنا منکم شرعۀ و منهاجا و لو شاء الله لجعلکم أمّۀ واحدۀ و لکن لیبلوکم فی ما آتاکم فاستبقوا الخیرات إلی الله مرجعکم جمیعا فینبّئکم بما کنتم فیه تختلفون».

تصریح به اینکه؛ «خداوند خود اراده نکرده است که همه ی گروه های انسانی پیرو شرایع الهی، باهم یگانه شوند و این اختلاف را خود پسندیده است و برای هرگروهی، شریعت و راه خاصی را در نظر گرفته است» البته منافاتی با «وحدت دین الهی» (که در

زبان عربی و قرآن از آن با نام «اسلام» یاد می شود) ندارد، چرا که «دین یگانه» با «گوناگونی شرایع» منافاتی ندارد. شریعت ها، راه هایی برای رسیدن به اهداف «دین یگانه»اند. مگر از نظر منطقی، امتناعی دارد که «مقصد یگانه» از «راه های متعدد» قابل دسترسی باشد؟!!

آنچه در قرآن کریم آمده است که؛ «إن الدّین عند الله الإسلام= همانا دین در نزد خدا، اسلام است» (آل عمران/۱۹) و یا «فمن یبتغ غیر الإسلام دینا فلن یقبل منه=کسی که جز اسلام را به عنوان دین خود بپذیرد، از او پذیرفته نمی شود» (آل عمران/۸۵) به اقرار خود قرآن، مفهوم آن مرادف با عنوان اختصاصی «شریعت محمدی(ص)» نیست، گرچه این شریعت، مصداق کاملی از آن است.

وقتی در قرآن کریم، به نقل از حضرت ابراهیم(ع) می خوانیم که؛ «وَ وَصَّى بِها إِبْراهِيمُ بَنِيهِ وَ يَعْقُوبُ يا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ=توصیه کرد ابراهیم به فرزندان خویش و نوه اش یعقوب که؛ ای فرزندان من، خداوند برای شما این دین را برگزید، پس نمیرید مگر آنکه مسلمان باشید» (البقرة:۱۳۲) و بدون فاصله از یعقوب (اسرائیل) و فرزندانش (بنی اسرائیل) نقل می کند که؛ «أَمْ كُنْتُمْ شُهَداءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قالَ لِبَنِيهِ ما تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدي قالُوا نَعْبُدُ إِلهَكَ وَ إِلهَ آبائِكَ إِبْراهِيمَ وَ إِسْماعِيلَ وَ إِسْحاقَ إِلهاً واحِداً وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ=آیا شما حضور داشتید و شاهد بودید که یعقوب در هنگامه ی مرگ خویش از فرزندانش پرسید: چه چیزی را پس از مرگ من می پرستید؟ و آنان گفتند: خدای تو و پدران تو؛ ابراهیم و اسماعیل و اسحاق را می پرستیم، خدایی یگانه و ما به او تسلیم شده ایم و مسلمانیم» (البقرة: ۱۳۳) آیا هیچکس تصور می کند که مقصود آنان از «مسلمانی» پیروی از شریعت محمدی(ص) باشد که هزار و چند صد سال بعد پدیدار می شود؟!!

همین عنوان در باره ی؛ «نوح، لوط، موسی، عیسی، حواریون، سلیمان، بلقیس، فرعون و ...» آمده است که با عبارات «اسلمت=اسلام آوردم یا تسلیم حق شدم» یا «انا من المسلمین=من از مسلمانانم» یا «توفنی مسلما=مرا مسلمان بمیران» و... از آن ها یاد شده است (نگاه کنید به؛ آل‌عمران: ۵۲ . المائدة: ,۱۱۱ یونس: ٨٤ و ۹۰ . یوسف : ۱۰۱ . النمل: ٤٤ . الذاریات: ٣٦ . و...).

در دو آیه ی قرآن، با صراحت آمده است که «ما كانَ إِبْراهيمُ يَهُودِيًّا وَ لا نَصْرانِيًّا وَ لكِنْ كانَ حَنيفاً مُسْلِماً وَ ما كانَ مِنَ الْمُشْرِكينَ= ابراهیم، نه یهودی بود و نه مسیحی، ولیکن بدون انحراف از نسخه ی فطری دین خدا و مسلمان بود و از مشرکان نبود» (آل‌عمران:٦٧). در حقیقت، وقتی ابراهیم یهودی می شود که از شریعت موسی(ع) پیروی کند و حال آنکه چنین امری محال است، چرا که او قرن ها قبل از موسی از دنیا رفته است و به طریق اولی نمی توانست مسیحی شمرده شود و قطعا نمی توانست تابع شریعت محمدی(ص) شمرده شود. ولی با تمامی این مسائل، او را «حنیفا مسلما» می شمارد. این به آن خاطر است که «اسلام» نام «دین یگانه»ای بوده است که تمامی پیامبران خدا از ابتدای خلقت تا انتها، به آن دعوت می کرده اند و به همین جهت، گاه خدای رحمان آنان را «مسلمان» خوانده است و گاه از قول آنان آمده است که «مسلمان»اند.

در آیه ی دیگر می گوید؛ «وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبيكُمْ إِبْراهيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ مِنْ قَبْلُ=خداوند برای شما در دین، بیچارگی قرار نداده است، این آئین پدر شما ابراهیم است، او شما را مسلمان نامیده است، قبل از آنکه این شریعت آمده باشد» (حج/۷۸).

تصریح به اینکه ابراهیم(ع) پیروان آئین خویش را «مسلمان» نامیده است و آگاهی قبلی از این نکته که «همه ی شرایع پس از او تابع شریعت ابراهیم بوده اند» و محمد مصطفی(ص) با دستور قرآنی؛ «اتّبع ملّة ابراهیم حنیفا=از آئین ابراهیم، که منطبق بر فطرت بشری است و انحرافی از آن ندارد، پیروی کن» (نحل/۱۲۳) نیز موظف به پیروی از او بوده است، روشن می کند که؛ «از نظر قرآن، تمامی پیروان شرایع الهی، حقیقتا مسلمان شمرده می شوند» هرچند نام خود را «یهودی، زرتشتی، صابئی، بودایی، مسیحی، یا چیز دیگری» بگذارند.

به همین خاطر است که معتقدم «بین "دین و شریعت" باید تفکیک کرد» هرچند در برخی متون، با تسامح، از عنوان «دین» به جای «شریعت» بهره گرفته شده است.

گرچه امروزه نام «مسلمان و اسلام» در انحصار «پیروان شریعت محمدی» قرار گرفته است و از نظر اجتماعی، اختصاص به آنان یافته است، ولی در «اصطلاح قرآنی» (و برخی روایات) این عناوین، کاربردی عمومی دارند و شامل تمامی پیروان حقیقی شرایع الهی می شوند.

۱۵-برآیند این بررسی، چیزی جز اثبات «اعتبار نسبی کتب مقدس غیر قرآن» نیست. پیروان شرایع یادشده، تا هنگامی که «برتری شریعت محمدی(ص) و کاملتر بودن آن از سایر شرایع» (آنگونه که ما پیروان شریعت محمدی، به آن معتقدیم) به لحاظ علمی برای شان ثابت نشده باشد، ملزم به رویکردهای عقلانی شرایع خویش و تبعیت از کتب آسمانی خویش اند و اگر بدون دلیل قانع کننده، به آن ها ملتزم نمانند، مسیر انحطاط را پیموده اند.

فهرست
مبانی شریعت
۶ خرداد تا ۳ مرداد ۱۳۹۱

قسمت اول: مبانی شریعت

قسمت دوم: نقد نظریه انسان اشرف مخلوقات

قسمت سوم: تساوی ذاتی مخلوقات الهی

قسمت یازدهم: حق‌محوری در احکام شریعت

بخش سی و دوم: حق‌محوری در احکام شریعت

نگاهی به متون

حق محوری در حقوق تشریعی

مسئولیت یا تکلیف

نگاه فرهنگی و تاریخی به این مقوله

الف) انکار یا بی توجهی نسبت به حق الناس

ب) تعمیم حق‌الله بر اساس احتمالات و تکلیف سازی‌های بی‌دلیل

پ) ایجاد متولیان خاص برای حقوق‌الله

ت) تفکیک نامتناسب در حقوق اساسی و عمومی بین حق مؤمن و حق‌الناس

سخن آخر

راه حل

قسمت دوازدهم:پمسلمانیِ حقیقیِ تمامیِ پیروانِ شرایعِ الهی

بخش سی و سوم: تعارض دلایل نقلی

تقیه

بخش سی و چهارم: احکام ثانویۀ

بخش سی و پنجم: تسامح یا عدم تسامح در ادله‌ی سنن

بخش سی و ششم: معروف و منکر عرفی و شرعی

بخش سی و هفتم: شریعت محمدی (ص) کامل‌ترین شرایع

یادداشت ویراستار

رساله مبانی شریعت شامل سی و هفت بخش کوتاه و بلند از ششم خرداد تا سوم مرداد ۱۳۹۱ ویرایش و طی دوازده قسمت هر پنج روز یک بار منتشر شد. حال عمومی، هشیاری و بینائی نویسنده در این مدت بتدریج تحلیل رفت تا آنجا که به دو عمل جراحی دشوار تن داد، در تاریخ ۱۱ تیر ترکش دوران جنگ را از نزدیک نخاعش خارج کردند تا امکان عکسبرداری مغزی فراهم شود. و در تاریخ ١٦ تیر در بیمارستان میلاد تهران مورد جراحی مغز قرار گرفت. احمد قابل بعد از آنکه بارها در زندان وکیل آباد مشهد از حال رفته بود در نخستین معاینه پزشک متخصص در تاریخ ۱۷ شهریور ۱۳۹۰ روانه اتاق عمل بیمارستان رضوی مشهد شده بیش از پنج ساعت تحت عمل دشوار جراحی مغز قرار گرفت. وی در تاریخ ۱۱ مرداد ۱۳۹۰برای تحمل باقیمانده حبس به زندان وکیل آباد مشهد فراخوانده شده بود.

اوایل خرداد مطلع شدم که حال وی مساعد نیست. ویرایش و انتشار رساله مبانی شریعت را که مورد علاقه او بود راهی برای بازگرداندن امید برای مقاومت در مقابل بیماری تشخیص دادم، گفتم در این ماههای بهار عبادت رساله را منتشر خواهم کرد و بحمدالله چنین شد. در این فاصله هشیاری وی تا دومین عمل جراحی مغز به حداقل ممکن کاهش یافت. خوشبختانه پس از عمل جراحی اخیر به کندی اما مداوم در شرف بهبودی است. بعید می دانم در این فاصله سطح هشیاریش به حدی رسیده باشد که بداند رساله مورد علاقه اش منتشر شده است.

رساله مبانی شریعت مبتنی بر رویکرد عقلانیت نسبتا حداکثری است. نویسنده با سپردن اکثر موازین شریعت بدست عقل و عقلای زمانه در پی ارائه سیمایی معقول و موجه از شریعت است. این رساله نه تنها به اتمام نرسیده بلکه مورد بازبینی نهایی نویسنده نیز واقع نشده، هرچند با اذن او منتشر شده است. ویراستار جز آماده سازی آن برای انتشار، حذف موارد تکراری، ترجمه برخی آیات، نشانی برخی مستندات، و تعیین عنوان برای برخی قسمتهای فرعی کاری نکرده است و رساله منتشرشده عینا همان است که نویسنده نوشته است. بسیاری از مطالب این رساله را وی طی دیگر مباحثش قبلا عینا مطرح کرده که

با مراجعه به وبسایتش (شریعت عقلانی) مشخص می شود. مقصود او تدوین یک جای اصولی بوده که قبلا بحث کرده بوده است.
رساله مبانی شریعت حاوی نکات مهم متعددی است. نویسنده با شجاعت با نقادی رویکرد سنتی، سخنان تازه ای مطرح کرده، کوشیده است با گزینش نقلهای فراوانی از فقها و مفسرین و محدثین گذشته و معاصر تاییداتی برای مدعیات خود ارائه کرده آنها را مستدل و مستند سازد. واضح است که ویرایش و انتشار این رساله به معنی موافقت با روش و استدلالها و کلیه نتایج نویسنده نیست. تحلیل انتقادی محتوای رساله را به زمانی موکول می کنم که به امید خدا نویسنده شفا یافته امکان مباحثه ای طلبگی فراهم باشد. اکنون همراه با خوانندگان محترم شفای عاجل او را از خدای بزرگ خواستارم.

و اخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین و السلام علیکم و رحمهٔ الله و برکاته
رمضان ۱٤۳۳، سوم مرداد ۱۳۹۱
محسن کدیور

[پایان]

«فهرست مطالب»

عنوان *صفحه*



احمد قابل مجتهدی بدون لباس روحانیت است. او عبا و عمامه را چند سالی پس از انقلاب اسلامی به کناری نهاد، در عین اینکه طلبگی حوزه علمیه را هرگز رها نکرد. حکم اجتهاد را از مراد و مرشد خود مرحوم آیت الله العظمی منتظری دارد. قدر زر زرگر شناسد، قدر گوهر گوهری. بارها به اتهام دفاع و تبلیغ آراء استادش طعم زندان اوین و وکیل آباد مشهد را چشیده است. از استبداد و ریاکاری و دین به دنیا فروختن بیزار است.ازاستادش فقیه عالیقدر علاوه بر فقاهت و دیانت صفا و پاکبازی و اخلاق آموخته است. مبلّغ اسلام رحمانی و شریعت عقلانی است...

تقدیم به روان پاک عالم ربانی فقیه عالیقدر استاد

آیت الله العظمی حسینعلی منتظری نجف آبادی

(رضوان الله تعالی علیه)

شناسنامه کتاب

نام کتاب: مبانی شریعت

نویسنده: احمد قابل

ویراستار: محسن کدیور

تاریخ انتشار: مرداد ۱۳۹۱

تعداد صفحات: ۳٤۹